

سازمان اسناد و کتابخانه ملی

الحجج البالغة

على تجرّد النّفّس الناطقة

آية الله حسن حسن زاده الهمي

مکانیزم فیزیکی سیستم های زنگین

لِجَحْجَحُ الْمَالَغَةُ

عَلَى تَجَرُّدِ النَّفْسِ النَّاطِقَةِ

آية الله حسن حسن زاده الهمي

بِرْتَخْ كِرْتَقْ

جعفر واده آلمان، جلد ۱، ۱۳۰۷

الجمع البالى على تحرير انس الناطقة / حسن حسن زاده الاملس - فم: موسستان كتاب مم
الاتصالات والتكنولوجيا، جزء (عامة في)، ١٣٨١

^{۱۸}- (ب) ستاد کتاب فو: ۱۱۶ آئندۀ اسناد جن: (ادوار اعلی: ۱۵۰)

[ISBN 964-371-146-3] [1-1-12-11]

وستذهب - أسلوب اطلاقات فتاوى

آیات اللہ حسن هاشم زاده آن-امولی، آیت‌الله جعفر علی‌بیگ **[The simple arguments for the human soul]**

¹ نفس - مجرد، ٢، نفس، ٣، فلسفه الاسلام، الف، دفتر تبلیغات اسلام حوزه علمیه قم.

BBR 09/2020

١٦٢ - المحتوى

ISBN: 964-371-146-3 / 521-FX-141-7

بیوشنگ تری

الجعيم باللغة علم، تحرر النفس الناطقة

المؤلف: آية الله حسـن حـسـن زـاده الـأـمـلـ

لذات : به معنی کتاب فم

(مدى النشر والتاثير لكتاب الاعلام الاسلامي)

المطبعة: مطبعة مكتبة الاعلام الاسلامي

الطبعة الأولى / ٢٠١٥م (٨٣٦)

۳۰۰۰

العدد ١٩٣٣

حسم الحقوق بمحفوظة للناث

XXII(1) 1-83 XXII(2) 8-163 2000-01-02-03-04-05-06-07-08-09-10-11-12-13-14-15-16-17-18-19-20-21-22-23-24-25-26-27-28-29-30-31-32-33-34-35-36-37-38-39-40-41-42-43-44-45-46-47-48-49-50-51-52-53-54-55-56-57-58-59-60-61-62-63-64-65-66-67-68-69-70-71-72-73-74-75-76-77-78-79-80-81-82-83-84-85-86-87-88-89-90-91-92-93-94-95-96-97-98-99-100-101-102-103-104-105-106-107-108-109-110-111-112-113-114-115-116-117-118-119-120-121-122-123-124-125-126-127-128-129-130-131-132-133-134-135-136-137-138-139-140-141-142-143-144-145-146-147-148-149-150-151-152-153-154-155-156-157-158-159-160-161-162-163

الله رب العالمين، وَاللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنْ أَنْ يَأْتِيَنِي
بِشَرٍ فَاجْعَلْنِي مُحْلِفًا لِنَفْسِي إِنْ شِئْتُ فَلَا
يَأْتِيَنِي بِشَرٍ إِنْ شِئْتُ فَلَا يَأْتِيَنِي بِشَرٍ

الله في العز (١) ثم يذكره بـ(٢) ثم يذكره بـ(٣) ثم يذكره بـ(٤) ثم يذكره بـ(٥)

III:22:—الله أَنْتَ مَنْ لَا يَكُونُ

<http://www.hawah.net>

3-1000: www.blaat.com

E-mail: Bustan.e-Ketul@nomail.net

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



تقدير

نقدم بجزيل الشكر والتقدير إلى الإخوة الذين ساهموا في إنجاز هذا الأثر:

تقويم النص: سيد ابوالحسن مطابي.

مراجعة تقويم النص: بوذر ديلمی معزی.

تنضيد الحروف: سعید حمیدی.

تصويب أخطاء التنضيد: راضیه بذر افشار و مزگان فرمانی.

الإخراج الفني: محمود هدایی و احمد آخنی.

مراجعة الإخراج الفني: سید رضا موسوی منش.

المقابلة: احمد استفتیار، روح الله یگی، علی میری، جلیل حبیبی و

محمد جواد مصطفوی.

مراجعة النص المقابلة: عبد انهادی اشرفی.

تصسیم الغلاف: حسن محمودی.

مسؤول الاتصال: حسین محمدی.

متابع شؤون الطباعة: سید رضا محمدی.

برسم شعب

الفهرس

| | |
|----|---|
| ٧ | مقدمة |
| ٩ | المقدمة |
| ١٠ | تمهيدٌ في البراهين على تجرد النفس الناطقة، وبيان أنَّ النفس ذات أطوار وشُؤون |
| ١٢ | الباب الأول: من العجج البالغة على تجرد النفس الناطقة على الإطلاق |
| ١٧ | الباب الثاني: من العجج البالغة على تجرد القوة الخيالية أي المدرك للصور المتخيلة لـ أنْ يكون مجرداً |
| ١٩ | (الف) الحجة الأولى على تجرد القوة الخيالية |
| ٢١ | (ب) الحجة الثانية على تجرد الخيال |
| ٣٤ | (ج) الحجة الثالثة على تجرد الخيال هي: |
| ٤٥ | (د) الحجة الرابعة على تجرد الخيال: |
| ٤٩ | الباب الثالث: من العجج البالغة على تجرد القوة الغاقة |
| ٥١ | ١ (الف) ومن الأدلة على تجرد النفس الناطقة تجرداً تاماً عقلياً: |
| ٥٣ | ٢ (ب) ومن الأدلة على تجرد النفس الناطقة تجرداً تاماً عقلياً: |
| ٥٥ | ٣ (ج) ومن الأدلة على تجرد النفس الناطقة تجرداً تاماً عقلياً: |
| ٥٦ | ٤ (د) ومن الأدلة على تجرد النفس الناطقة تجرداً تاماً عقلياً |

- ٥٧ ٢
٥٨
٦٤
٧٠
٨٢
١٤٣
يا) برهان آخر على تجزء النفس الناطقة تجزءاً تماماً عقلياً، هذا هو البرهان الثالث من
نفس الشفاء في أنَّ قوام النفس الناطقة غير منطبعة في مادة جسمانية:
يب) برهان آخر على تجزء النفس الناطقة تجزءاً تماماً عقلياً، وهو البرهان
يع) برهان آخر على تجزء النفس الناطقة تجزءاً تماماً عقلياً، وهو البرهان
يد) برهان آخر على تجزء النفس الناطقة تجزءاً تماماً عقلياً، وهو البرهان
يد) برهان آخر على تجزء النفس الناطقة تجزءاً تماماً عقلياً، وهو البرهان السابع من
نفس الشفاء في أنَّ قوام النفس الناطقة غير منطبعة في مادة جسمانية
بوا) برهان آخر على تجزء النفس الناطقة تجزءاً تماماً عقلياً، وهو البرهان الثامن من
نفس الشفاء في أنَّ قوام النفس الناطقة غير منطبعة في مادة جسمانية.
يز) برهان آخر على تجزء النفس الناطقة تجزءاً تماماً عقلياً، وهو البرهان التاسع من
نفس الشفاء في أنَّ قوام النفس الناطقة غير منطبعة في مادة جسمانية:
يع) برهان آخر على تجزء النفس الناطقة تجزءاً تماماً عقلياً:
يط) برهان آخر على تجزء النفس الناطقة تجزءاً تماماً عقلياً:
.....

الباب الرابع: من الحجج البالغة على أنَّ للنفس الناطقة مقام فوق التجزء العقلي

الباب الخامس: في البرزك بالتمسك بطائفة من آيات وروايات في تجزء النفس الناطقة
وفوق تجزءها العقلي
٢٧٥

مقدمة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين

قال سبحانه: «إِلَيْهِ يَصُعدُ الْكَلْمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يُرْفَعُ»؛ وقال رسول الله ﷺ: «من مات وميرانه الدُّفَّاتُرُ وَالْمَحَايِرُ وَجَبَتْ لَهُ الْجَنَّةُ»؛ وقال الوصي الإمام علي المرتضى عليه السلام في الحث على معرفة النفس: «نال الفوز الأكبر من ظفر بمعرفة النفس».

ثم قد وقفتنا الله سبحانه بتصنيف عدة كتب قيمة ورسائل نفيسة بالفارسية والمعربة في معرفة النفس منها هذا السفر العظيم المسماً بـ «الحجج البالغة على تجرد النفس الناطقة»

نهدى جزيل شكرنا المتواتر إلى ساحة أصدقائي العالمين المكرمين في مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي الذين قد بذلوا سعيهم المشكور في طبع كثير من مصنفاتي ونشرها بأحسن أسلوب مرغوب وأتم وجهه مطلوب -جزاهم الله عن الإسلام والمسلمين خير جزاء العلماء العالمين - قوله سبحانه: «إِنَّ لِأَنْصَاعِي أَجْرٌ مِّنْ أَحْسَنِ عَمَلٍ».

قم - حسن حسن زاده، الأملي



مكتبة لسان العرب

www.lisanarb.com

lisanerab.com رابط بديل

المقدمة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله المتعالي عن التجريد والتزيء، والمتزه عن التخليل والتشبيه، والصلوة والسلام على سفرائه أولى النفوس المكتبة، الكاملين في التوين النظرية والعملية، والمكتلين عقول الخلاقين وأخلاقهم بالمعارف العقلية والمحاسن العقلية. فيما على خاتمهم السخاطب يقوله (عزماته): «ألم نشرح لك صدرك» وقوله (علت كلمته): «إنك لعلى خلق عظيم» وعلى عترته المقصومين الهادين، وعلى جميع عباد الله الصالحين.

وبعد، فيقول العبد الأمل ربه الغني المغني، الحسن بن عبد الله الطبرى الأملى - المدعى : حسن زاده أملى - هذه بضاعتنا المزاجة في تحقيق طائفة من البراهين القاطعة على أن النفس الناطقة الإنسانية جوهر غير مخالط للمادة، بريء عن الأجسام، متفرد الذات بالقوام والعقل، روحياني النسج والسوس، لا يفسد بفساد بدنه العنصرى، بل باق بيقائه الأبدى، وسميناها الحجج البالغة على تجرد النفس الناطقة.

ولايختفي على من لم يهمل نفسه ولم ينسها أن أفضل المعارف هو معرفة الإنسان نفسه فإن معرفتها هي إحدى الطرق بل كلها لإثبات الواجب بذاته على ما تحقق في محله، وإن الإثبات بالمعاد المفضي إلى تحصيل السعادة الأبدية معلق باثباتها.

ومن أخلد إلى الأرض يتورهم بفطنته البتراء أن المادة هي الأصل، وأن الإنسان هو هذه البنية المحسورة والجنة الملمسة فقط؛ فإذا تلاشت واضمحلت لم يبق منه شيء، فينكر الأصل الأصيل الذي هو فوق الطبيعة ووراءها، ولا يعلم أن جوهر الإنسان ليس من الجواهر المركبة الممتنعة بالكون والفساد.

ففي هذه الصحيفة المكرّمة حجج بالغة ناطقة على بقاء النفس من مأثر السلف الصالحة. وقد بذلك جهدنا بتصحيح عبارات الحجج أولاً، ثم التحقيق والتنقيب في بيان كلّ واحدة منها ثانيةً؛ لعلّها توقظ منْ أخذت الفطانة بيده فلراد أن يفحص عن معرفة ذاته وتحصيل سعادته لبقاءه الأبدى. والله سبحانه وتعالى التوفيق ويده أزمة التحقيق.

واعلم أنَّ هاهنا أدلة تدلُّ على أنَّ النفس غير الجسمية والمزاج، وأخرى على أنها جوهر، ولما كانت العينان: الخامسة والسادسة من كتابنا عيون مسائل النفس وشرحها سرح العيون في هذين الأمرين، فالصواب أن نكتفى بهما ولم تتعرض بهما في هذا الكتاب.

وقد بذلنا في سائر مسفلوراتنا أنَّ المباحث الأصلية عن النفس بمنظور ستة، وإنْ كنا بنظر آخر أنهنّا إلى عشرين مبحثاً، بل في عيون مسائل النفس إلى ست وستين عيناً، على أنَّ بعض العيون يتضمن مسائل في معرفة النفس. وأما الستة الأولى فإنَّ النفس ذات وحدة شخصية؛ وأنَّها تغير بذاتها تفايراً لاتباعها وحدتها الشخصية؛ وأنَّ لها تجرداً مثالياً بروزخياً؛ وأنَّ لها تجرداً تاماً حقلياً؛ وأنَّ لها فوق مقام تجردتها العقلية؛ وأنَّ هذا الشخص الواحد إنسانٌ طبيعي وإنسان مثالي وإنسان عقلي وإنسان لاهوتى. وهذه الصحيفة التورية المكرّمة ناظرة إلى تجردتها الإلطيافي والمثالي والعقلي وفوق مقام تجردتها في أبواب، وناطقة بشرذمة من أدلةها التقلية تبرّكًا في باب واحد وهو آخر الأبواب. والله سبحانه مفتح الأبواب واليه المرجع والمأب.

تمهيدٌ في البراهين على تجرد النفس الناطقة، وبيان أنَّ النفس ذات أطوار وشُؤون أدلة تجرد النفس الناطقة الإنسانية على ما حصلناها من الصحف القيمة التورية بعضها عقلية وبعضها تقلية.

أما التقلية فسيأتي نقل طائفة منها بعد الفراغ عن العقلية.
وأما العقلية فبعضها ناظر إلى أنها جوهر غير جسم على الإطلاق.
وبعضها ناظر إلى تجردتها البروزخية. وهي أدلة قد اعتبر فيها الأشكال والأشباح والمقادير ونظائرها، لكن تلك الأشباح والأشكال والمقادير ونحوها عارية عن التجدد المادي والصرم الطبيعي العيني الخارجي، وعالية عن الإمكان الاستعدادي والجهات العنصرية؟

لأنها فوق هذه الشأة ووراءها، والأشباح المثالية هي من المجرّدات والمفارقات بالحكم البشري من ألسنة الحجج البالغة الآتية على ذلك؛ والمقدار هو الجسم والجسماني الطبيعيان، وهو قابل للإشارة فله الوضع. ولانتافي بين كون تلك الأشباح البرزخية أي الأجسام المثالية ذات أشكال ومقادير، وبين كونها من المفارقات. وقد توصف المفارقات بالعقلية تمييزاً عن المفارقات المثالية. فتبصر.

وبعضاها ناظر إلى تجرّدّها التام العقلاني، وهي أدلة اعتبر فيها إدراك الحقائق البسيطة الكلية، وإطلاق التام عليه أئمّا هو بالنسبة إلى التجرّد الأول البرزخي.

وبعضاها ناظر إلى فوق تجرّدّها العقلاني، بمعنى أنّ ليس للنفس الإنسانية مقام معلوم في الهرمية، ولالها درجة معينة في الوجود. وبعبارة أخرى ليس لها حدّ تتفق إليه ومقام تنتهي إليه. ويعبرون عن هذا المعنى أيضاً بأنّها ليس لها وحدة عدديّة، بل لها وحدة حقيقة ظلية.

وببيان آخر: أنّ النفس لما كانت ذات أطوار وشؤون فتارةً يبحث عنها في مقامها الطبيعي وأحكامها العنصرية من حيث إنّ البدن مرتبتها النازلة؛ وتارةً يبحث عنها من حيث تجرّدّها الإلطيقي أي أنها غير حسم على الإطلاق؛ وتارةً يبحث عنها في مقامها الخيالي وأحكامها البرزخية والمثالية أي يبحث عن تجرّدّها البرزخى؛ وتارةً يبحث عنها في مقامها العقلاني، ومن أحكامها في هذا المقام تجرّدّها العقلاني؛ وتارةً يبحث عنها في مقامها الذي هو فوق التجرّد العقلاني، ومن أحكامها في هذا المقام أنّ النفس لا تتفق في حدّ.

و تلك الأدلة قد يكون مفاد بعضها قريباً من الآخر كأنهما دليل واحد بتقريبين؛ أو أنّ أحدهما مستفاد من الآخر ومستربط منه يمكن جمعهما في تقرير واحد. ثم من تلك الأدلة القريبة الضامين يفيد بعضها تجرّد النفس تجرّداً بروزخياً مثاليّاً، وبعضاها تجرّداً تاماً عقليّاً بإضافة بعض القيود والاعتبارات في دليل ذلك، وإضافة بعض آخر في دليل هذا؛ وسنشير إلى طائفة منها في تضاعيف نقل الأدلة وبيانها. وأئمّا الأدلة على تجرّدّها فهي ما تتلوها عليك على الترتيب المذكور أعني أدلة تجرّدّها على الإطلاق، ثم تجرّدّها البرزخى ثم تجرّدّها التام العقلاني، ثم فوق تجرّدّها العقلاني، ثم نقل الأدلة التالية:

الباب الأول:

من الحجج البالغة على
تجزد النفس الناطقة على الإطلاق

أما الأدلة على تجزء النفس الناطقة على الإطلاق فخمسة منها هي ما نأتي بها أولاً من كتاب الفصل الآتي ذكره، ونعني بذلك الإطلاق أن الدليل يثبت كونها جوهراً غير جسم فقط، وأما أن ذلك الجوهر له درجات من التجزء: التجزء البرزخى، والتجزء العقلى، والتجزء الذى فوق التجزء العقلى؛ فعلى عهدة البراهين الأخرى التي سياقى نقلها وبيانها.

و تلك الأدلة الخمسة على التجزء الإطلاقى نقلها من كتاب الفصل بين الروح والنفس تأليف الفيلسوف قسطابين لوقا، حيث قال بعد إثبات كون النفس جوهراً ما هذا لفظه:

وإذ قد بيّنا أنّ النفس جوهراً، فلنبين أنّ النفس لا جسم، فنقول:

١. إن كل جسم كيفياته محسوسة، وكيفيات النفس غير محسوسة، فهي لا جسم، وكيفيات النفس الفضائل والرذائل، والفضائل والرذائل غير محسوسة، فإذا ذكر النفس لا جسم.

٢. وأيضاً فإن كل جسم لا يخلو أن يقع تحت العوامس إما كلها وإما بعضها، والنفس لا تقع تحت العوامس لا كلها ولا بعضها، فإذا ذكر النفس لا جسم.

٣. وأيضاً كل جسم إنما أن يكون متنفساً أو غير متنفس، فإن كانت النفس جسماً وإنما متنفسة وإنما غير متنفسة؛ فلا يمكن أن تكون النفس غير متنفسة إن كانت جسماً لأنها يقع محال، وذلك أنّ النفس تكون لانفس، وإن قلنا أنها حيوان أي متنفسة رجع القول علينا في نفس النفس أجسم هي أم لا جسم؟ فيتبرّق ذلك دائماً بلا نهاية، فإذا ذكر النفس جسماً.

٤. وأيضاً إن كانت النفس جسماً طيناً فليس يخلو ذلك الجسم من أن يكون إنما

روحًا لطيفة تنتشر في البدن كله، وإما ناراً. فإنْ كانت كذلك فلا يخلو تلك النار والروح من أن يكون لهما نوع خاصي وقوة خاصة، وذلك أنه إن لم يكن لهما نوع خاصي وقوة خاصة لكان إذن كل نار روحًا، أو كل روح نفساً. وإنْ كان لهما نوع خاصي كذلك النوع هو النفس.

هـ. وأيضاً إن كانت النفس جسماً لا يخلو جسم أن يكون إما بسيطاً وإما مركباً؛ فإنْ كانت جسماً بسيطاً فهي لامحالة نار أو ماء أو أرض أو هواء. وإنْ كانت النفس أحد هذه الأركان مجرداً أعني بلا قوة ولا نوع خاصي يفارق به ما شاركه في جنسه، فإنْ كل ما هو من جنسه نفس، فإنْ كانت النفس ناراً كان كل نار نفساً، وإنْ كانت هواه كان كل هواه نفساً، وكذلك في باقي الأركان؛ فإنْ كان كذلك فكل جسم يحوي ذلك الأسطقس فهو منتفس أعني أنه ذو نفس. فإنْ كان الهواء هو النفس كانت الريبة والعروق الضوارب والزق المتفوح حيواناً. وإنْ كانت النفس ماءً كانت الآنية المملوءة حيواناً، وهذا من القول شنيع قبيح. وإنْ كانت النفس جسماً مركباً فاليدن إذن نفس، فإذا ذكر النفس لا جسم. انتهى.

تبصرة: كتاب الفصل بين الروح والنفس وقوى النفس وملائكة النفس تأليف الفيلسوف قسططابن لوقا اليوناني معاصر الكندي وثابت بن قرة، قد صحيحته وصدرناه بمقيدة، ثم أدرجناه في كتابنا سر العيون في شرح عيون مسائل النفس تجده في آخر شرح العين العادية عشرة في الفرق بين الروح البخاري والروح الانساني، والفيلسوف قسططابن أراد أيضاً في ذلك الكتاب المستطاب الفصل أي الفرق بين الروح البخاري والنفس الناطقة الانسانية.

الباب الثاني:

{ من الحجج البالغة على تجزذ القوة الخيالية
أي المدرك للصور المتخيلة لابد أن يكون مجرداً }

الف) الحجة الأولى على تجزد القوة الخيالية

وهي التي عُول عليها أفلاطون الاتهي وقررها بعض أهل التحقيق من الإسلاميين: أنا تخيل صوراً لا وجود لها في الخارج كبحر من ذيق وجبل من ياقوت، ونميز بين هذه الصور الخيالية وبين غيرها فهذه الصور أمور وجودية وكيف لا يكون كذلك ونحن إذا تخيلنا زيداً ثم شاهدناه حكمنا أن بين الصورتين المحسوسة والمتخيّلة فرقاً أليمة، ولو لا أن تلك الصور موجودة لم يكن الأمر كذلك، ومعلّ هذه الصورة يمتنع أن يكون شيئاً جسماً أي من هذا العالم المادي فان جملة بذلتنا بالنسبة إلى الصور المتخيّلة لنا قليل من كثير فكيف تنطبع الصور المظيمة على المقدار الصغير؟ وليس يمكن أن يقال: إن بعض تلك الصور منطبعة في أبداننا وبعضها في الهواء المحيط بنا إذ الهواء ليس من جملة أبداننا، ولا أيضاً آلة لنفسنا في أفعالها وإلا تألمت نفسنا بتغيرها وتقطّعها، ولكن شعورنا بتغيرات الهواء كشعورنا بتغيرات أبداننا فبيان أن معلّ هذه الصور أمر غير جسمني وذلك هو النفس الناطقة فثبت أن النفس الناطقة مجردة. انتهى تحرير الحجة التي عُول عليها أفلاطون.

وأقول:

هذه الحجة أتي بها الفخر الرازي في الفصل الأول من الباب الخامس من المباحث المشرفة وهو الدليل العاشر فيه على تجزد النفس وقال وهو الذي عُول عليه أفلاطون وقرره بعض أهل التحقيق من المتأخرين (ج ٢، ص ٣٧٣، ط حيدرآباد). ونقلها كذلك أيضاً بعده صدر المتألهين في الفصل السادس من الطرف الثاني من المسلك الخامس «المرحلة العاشرة» من الأسفار وهي الحجة الثانية فيه في أن المدرك

للصور المتخيلة أيضاً لابد أن يكون مجرداً عن هذا العالم. (ج ١، ص ٣١٧، ط ١).
و مراد صاحب الأسفار في هذا الفصل هو تجريد النفس المثالى البرزخى الخيالى
و هو التجرد غير التام بالنسبة إلى تجراحتها التام العقلى.
و اعلم أنَّ الخيال يطلق على الحس المشترك، وعلى خزانته وعلى المتصرفة
والمراد هاهنا هو الأوسط والأخير منها كما نصَّ به في نفس الأسفار حيث قال في
الثاني من الباب العاشر:

اعلم أنَّ سعادتك كلَّ قوة بنيل ما هو مقتضى ذاتها من غير عائق وحصول كمالها من
غير آفة ولاشك أنَّ كمال كلَّ شيءٍ ما هو من باب نوعه وجنسه فكمال الشهوة هو
حصول مشتهاها، وكمال القوة الفضبية هو الفلبة والانتقام إلى قوله:- وللخيال
تصور المستحسنات وهي إما مثل المحسوسات المرتفعات إلى الخيال، أو حكايات
المعقوله المتنزلة إليه ويمكن ارادة الحس المشترك أيضاً، لأنَّ المتصرفة تصوَّر مثل
المحسوسات في لوح العين المشترك أيضاً. على أنَّ تلك القوى من شؤون النفس
و التجرد الخيالي يوجب تجريد المتصرفة والحس المشترك أيضاً فافهم وتبصر.
و قال صدرالمتألهين بعد نقل العجج المذكورة بالتقرير المذكور ما هذا لفظه:
و هي حجة برهانية قوية على ما نريده. لكن القوم زعموا أنَّ هذه العجج لبيان إثبات
أنَّ النفس من المفارقات المقلية، وذلك غير ثابت بمثل هذه الحجة وناظرها. ولم أر
في شيءٍ من ذير الفلاسفة ما يدلُّ على تحقيق هذا المطلب، والقول بتجرد الخيال
و الفرق بين تجراحتها عن هذا العالم وبين تجراحت العقل والمعقول عنها وعن هذا العالم
جميعاً، وهذه من جملة ما آتاني الله وهداني ربي إليهأشكره كثيراً على هذه النعمة
العظيمة ونحمده عليها.

أقول: قوله تعالى: «و هي حجة برهانية قوية على ما نريده»، يعني بقوله ما نريده تجريد
القدرة الخيالية.

قوله: «و ذلك غير ثابت بمثل هذه العججه»، إنما قال بمثل هذه العججه لأنَّ العججه
مأخوذة فيها صور الأشياء، والمعقولات مجردة عن الصور بذلك المعنى، فلا تصلح

أمثال هذه الحجة إلّا لإثبات التجدد البرزخي المثالي للخيال فقط فتبصر.

قوله: «و لم أر في شيء من زير الفلسفه» إلخ. هذا كلام الناطق بالصواب كما أنّ زيره النوري سيما الحكمه المتعالية المشتهرة بـ الأسفار وهي بالنسبة إلى سائر كتبه أم الكتاب فاض من قلمه الشريف، أصدق شاهد على قوله ذلك. وأنت ترى أنّ الفخر نقله في المباحث في عداد الأدلة على تجدد النفس من غير تفصيل في التجدد بل زعم هو وغيره من الباحثين في الفلسفة الراجحة أنّ هذه الحجة لبيان إثبات أنّ النفس من المفارقات العقلية، ولذلك الزعم اعترض على هذه الحجة بما أتي به صاحب الأسفار ثم أجاب عنه بما هو مذكور في الأسفار بعد نقل الحجة ونحن أعرضنا عن الإلتباس بأكثر الاعتراضات الموردة على الحجج على تجدد النفس لما كنا بصدد نقل الأدلة والآيماء إلى حقائق لعلّ المتذمّر فيها يقدر على جواب الاعتراضات الواردة عليه؛ على أنا نذكر ما آخذ النقل مع جميع مشخصاتها وبذلك يسهل الخطيب على انفاحص الباحث. نعم نذكر بعضًا منها مع جوابه إذا رأينا فيه مزيد فائدة وزيادة تبصرة في المقام.

قوله: وبين تجدد العقل والمعقول عنها، أي عن الصور الخيالية.

واعلم أنّ الفخر الرازي كان في العلم قاتلاً بالإضافة ومنشأ القول بذلك اضطرابه في فهم الحجج على تجدد النفس، وقصوره عن النيل بمسألة العلم. وعدّ بعض الاعتراضات إشكالاً قوياً جدّاً حتى قال: ولم يظهر لي بعد عنه جواب يمكنني ذكره لزعمه أنّ الاعتراض مؤيد له في القول بالإضافة. فنذكر نموذجاً من ذلك وهو ما أتي به من اعتراض وبعده من اضطراب في الجواب بعد نقله الحجة المذكورة بالتفصير المتقدم في المباحث فقال:

فإنْ قيلَ:

هذه الصور الخيالية لابدّ وأن يكون لها امتداد في الجهات وذهاب في الأقطار وإلا لم تكن صوراً خيالية، فإذا تخيلنا مربعاً فلابدّ وأنّ يتميز جانب من ذلك المربع من جانب آخر وإلا لم يكن مربعاً وذلك أنّما يكون إذا كان له شكل ووضع مخصوص فإذا حلّ هذا الشكل في النفس فإنّما أنّ تصير النفس مشكّلة بهذا الشكل حتى تصير

النفس مربعة، وإنما أن لا تصير كذلك فإن صارت مربعة متلاًّ فهي غير مجردة بل هي جسمانية، وإن لم تصر مربعة فصورة الأربع غير موجودة فيها لاته لا فرق بين أن يقال إنها ليست مربعة وبين أن يقال صورة الأربع غير موجودة فيها. فهذا الإشكال قوي جداً ولم يظهر لي بعد عنه جواب يمكنني أن أظهره في كتابي هذا.

أقول: لقل صاحب المباحث لتنا كان قاتلاً في العلم بالإضافة وكان هذا القول أعني الاعتراض المذكور مؤيداً له، قال: إنه قوى كأنه أخبر بذلك رصانة رأيه في العلم بأنه إضافته، مع أنه لا يخفى على ذوي الألباب ركاكه رأي بالإضافة في العلم.

قال المحقق الطوسي في شرح الفصل السابع من النمط الثالث من الإشارات في البحث عن ماهية الادراك ما هذا لفظه:

و اعلم انَّ العلماء اختلُّوا في ماهية الإدراك اختلافاً عظيماً و طرَّأُوا الكلام فيها
الالختلافات بـل لشدة وضوحها فعنهم من جمل الإضافات المارضة للمدرك إلى المدرك
نفس الإدراك ليُندفع عنه بعض الشكوك الموردة على كون الإدراك صورة و غفل عن
استدعاء الإضافة ثبوت المتضادتين فلزمـه أنْ لا يكون ما ليس موجود في الخارج
مدرـكاً، وأنْ لا يكون إدراك ما جهـلاً البتة لأنَّ الجهل هو كون الصورة الذهنية للحقيقة
الخارجية غير مطابقة لها (ص ٧٧، ط شيخ رضا).

يعنى المحقق في قوله: «فمنهم من جعل الإضافة نفس الإدراك»، الفخر الرازى ويعتبر عنه في شرح الإشارات بالفاضل الشارح. ثم نقل بعد نقل اختلاف الآراء في العلم أي الإدراك بعض اعترافات هذا الفاضل.

فمن اعترافات الفاضل الشارح في هذا الموضع أنَّ الصورة الذهنية إنْ لم تكن مطابقة للخارج كانت جهلاً، وإنْ كانت مطابقة فلا بدَّ من أمر في الخارج وحيثند لم لا يجوز أنْ يكون الادراك حالة نسبية بين المدرك وبينه.

تم نقل بعض اعتراضاته الآخر و أجاب عنها. و صدر المتألهين في عدة موضع من الأسفار تصدّى لدفع وهم الفخر في كون العلم إضافياً.

منها في الفصل الحادى عشر من الطرف الأول من المسلك الخامس «المرحلة العاشرة» فقال فيه.

والمعجب من هذا المستى بالإمام كيف زلت قدمه في باب العلم حتى صار الشيء الذي به كمال كل حيٍ وفضيلة كل ذي فضل والنور الذي يهتدى به الإنسان إلى ميدنه ومعاده عنده من أضف الأعراض وأنقص الموجودات التي لاستقلال لها في الوجود، إلخ (ج ١، ط ١، ص ٢٨٨).

ومنها في الفصل الثالث من الطرف المذكور حيث قال: «وأما المذهب الثالث وهو كون العلم إضافة ما بين العالم والمعلوم من غير أن يكون هناك حالة أخرى وراءها فهو أيضاً باطل» إلخ. ثم أتى بكلام المحقق الطوسي في شرحه على الموضع المذكور آنفاً من الإشارات في الرد على زعم الفخر في الإدراك فقال: «واعلم أن القائل بكون العلم إضافة» إلخ. (ج ١، ط ١، ص ٢٧٢).

ومنها في الفصل الرابع من القسم الثالث من الجواهر والأعراض من الأسفار في البحث عن حقيقة الألم واللذة حيث قال: قال فخر المناظرين اللذة والألم - إلى قول صاحب الأسفار:-

وأما العلم والإدراك مطلقاً فليس كما زعمه هذا النعير عبارة عن إضافة محضة بين العالم والمعلوم من غير حاجة إلى وجود صورة إلخ. (ج ٢، ط ١، ص ٣٩). و منها في الحجة الخامسة في تجزد النفس في الفصل الأول من الباب السادس من نفس الأسفار (ج ٤، ط ١، ص ٧١).

أقول: وذهب الفخر في الفصل الأول من الباب الخامس من الفن الثاني من المباحث المشتركة في بيان تجزد النفس الإنسانية إلى أنَّ العلم ليس بإضافة بل صفة حقيقة حيث قال:

وأما العلم فقد بيتنا أنَّ حقيقته ليست مجرد إضافة فقط بل إنما يتم بحصول صورة متساوية لماهية المعلوم فيكون العلم صفة حقيقة. إلخ (ج ٢، ص ٣٥١، ط حيدرآباد الذكر هند).

وكم له من نظير في مثل هذا التلzon.

ولترجم إلى البحث عن حول العجوج المذكورة في التجزد البرزخى فنقول: إن صدر المتألهين بعد نقل اعتراف الفخر على العجوج وعده قوياً بلا جواب، أجابه على مبناه القويم الرصين في الحكمة المتعالية بقوله:

أقول في جوابه إن حضور الصورة العلمية للشيء العالم لا يلزم أن يكون بالحلول فيه بل بأحد أنواع ثلاثة: إما بالعينية كما في علم النفس بذاتها، أو بالحلول فيه كما في علم النفس بصفاتها وكما هو المشهور في حصول المعقولات للجوهر العاقل، أو بالمعلولة كما في علم الله بالسمكبات بصورها المنفصلة فعلم النفس بالصور الخيالية من قبيل القسم الثالث.

ثم أفاد بقوله: حا

و بهذا يندفع إشكالات الوجود الذهني من لزوم كون النفس حارة باردة مستديرة مربعة وغير ذلك، فإنهم ذكروا الإشكال بأن النفس إذا تصورت الكروية فإن وجدت الكروية فيها لزم أن تصير النفس كروية لأنه لا فرق في نظر العقل بين أن يقال إن هذا الشيء كرة، وبين أن يقال فيه صورة الكرة.

و وجده الاندفاع أن تمثل صورة الكرة وغيرها للنفس كتمثل الأشياء التي شاهدنا في المرأة فإن تمثل تلك الصور المشاهدة لأجل المرأة ليس بانطباعها فيه، ولا بوجودها في الهواء، وليس هي عين الصورة المادية لأنها قد بررها على أن الصور المادية ليس من شأنها أن تكون مدركة لا بالفعل ولا بالقوة فهي إذن صور معلقة غير منطبعة لا في النفس ولا في شيء آخر من المواد الخارجية. إنتهى.

أقول: قد أطلق الصور المعلقة ها هنا على الصور المثالية البرزخية المتصلة، وكثيراً تطلق على الصور المثالية البرزخية المنفصلة. والمعلقة في قبال الصور الكلية النورية بالمثل الإلهية السائرة على الألسنة بالمثل الأفلاطونية لأن أفلاطون الإلهي كان شديد العناية بآياتها والحق معه، كما استوفينا البحث عن المثل الإلهية والمثل المعلقة في رسالتنا المصنفة في المثل.

وَهُمْ وَرَجُمْ:

تم اعلم أن دأب صدر المتألهين في الأسفار في كل مسألة حكمية هو أنه يأتي أولاً بأقوال الحكماء فيها وعلى وثيرتهم يأخذ في البحث عنها، تم يأتي برأيه الشريف السامي في أثناء المباحث وخلالها وتضاعيفها وهو المعدة في مصنفاتها النورية، بينما في ألم الكتاب من مؤلفاته أعني به الحكمة المعنالية المشتهرة ، الأسفار، ولا يخشى على رجل البحث والتنقيب وفحل التدقيق والتحقيق أن الفرض الأهم من تصنيف الكتاب هو الإتيان بأمر جديد وتأسيس أصل قوي فيه إن كان صاحب الكتاب حرّياً بذلك وإلتفاتي فائدة في نقل آراء وأقوال من أوراق إلى أوراق أخرى؟

و صاحب الأسفار قد يذكر مصدر الأخذ وقاتل الرأي وقد يترك لأن ما هو الأهم عنده إيقاظ الطالب وإرشاده إلى ما هو الحق المحقق في ذلك وما أتى به من الحقائق لا توجد في الصحف الحكيمية الراحلة إلا في الزبر العرفانية الأصلية كالفتوحات الحكيمية وفصوص الحكم ومصباح الأنس على نحو الإشارات والواردات من غير إقامة البرهان عليه وكانوا يقولون إن هذه الواردات فوق طور العقل وهو صريح في الأسفار بأن ما كان عندهم فوق طور العقل فقد أقمنا البراهين العقلية عليها.

و قد أفاد في طريقة المثلثي هذه أن البرهان لا يخالف الوجdan والشهود والعرفان، كما أفاد في قوله الآخر أن البرهان والعرفان لا يخالفان القرآن حيث قال في أول

الفصل الثاني من الباب السادس من نفس الأسفار في مسألة تجرد النفس:

إن الشرع والعقل متبايقان في هذه المسألة كما في سائر الحكميات، وحاشى الشريعة الحقة الأكملية البيضاء أن تكون أحکامها مصادمة للمعارف اليقينية الضرورية، وبنجاح الفلسفة تكون قوانينها غير مطابقة للكتاب والسنة (ج ٤، ط ١، ص ٧٥).

على أن صاحب الرأي إذا كان من يليق أن يصرح باسمه بذلك وتأليفه مع تجحيل وتجليل كما هو الظاهر على المتدرج في الأسفار، مثلاً في الفصل الخامس من الفن الخامس من الجوادر والأعراض في البحث عن العركة في الجوهر قال:

فصل في نبذ من كلام آئية الكشف والشهود من أهل هذه الملة البيضاء في تجدد الطبيعة الجرمية الذي هو ملاك الأمر في دخول العالم وزواله، إلى قوله: وأما كلام أهل التصوف والمكاشفين فقد قال المحقق المكاشف محى الدين العربي في بعض أبواب الفتوحات المكية، إلخ (ج ٢، ط ١، ص ١٧٦). وكم له من نظير.

تم عدم الإتيان باسم الشخص ومؤلفه في متن العبارة لا يدلّ على عدم الإتيان به مطلقاً وذلك لأنّه يمكن أن تأتي به في هامش الكتاب والناسخ لم يأت به في نسخته، أو أسقطوه في أثناء الطبع، والشاهد على ذلك أن كتاب الواقي لليميذه الفيض (رضوان الله تعالى عليه) قد طبع بدون ذكر انتقال الرواية من أي باب من الكتب الأربع إلى ذلك الباب من الواقي وإن ذكر مأخذ النقل على نحو الإجمال برموز كـ، يـ، صـ، أي الكافي وكتاب من لا يحضره الفقيه والتهذيب والاستبصار، وعندنا من بعض أقسام الواقي نسخة مخطوطة ذكر في هامشها أيضاً الأبواب التي نقل الحديث منها والواقي المطبوع خال عنها، فعدم ذكر الأشخاص ومؤلفاتهم في أثناء عبارة الكتاب لا يدلّ على عدم ذكرهم مطلقاً. على أن صاحب الأسفار قد يوصف القائل بصفة يعلم الغواص من هو بذلك الوصف مثلاً في الحجة التاسعة من حجج تجرد النفس الناطقة تجرداً تاماً عقلياً من نفس الأسفار نقل كلام صاحب المباحث ولم يصرّح باسمه بل قال:

و هذا مما أشكل الأمر على من لم يت penetـن بتجدد الخيال، يعني به الفخر، وقال بعد أسطر: الإدراك لا يخلو إِنـا أن يكون هو الصورة العاصلة من الشـيـء، أو الإضافة التي بين المدرك والمدرـك كما هو مذهب هذا القائل (ج ٤، ط ١، ص ٧٤)، والفخر كان في العلم قاتلاً بالإضافة.

و بعد ذلك كله أن تحقيقاته التورية العرشية منقولـة من أي كتاب؟ وليس ذلك إلا كما يقول هو^{٣٣} في عدة مواضع من الأسفار يخبر على ما أفادـه الوهـاب على الإطلاق وأتـى به في كتابه المستطـاب كقولـه في آخر الفصل الثاني من الباب العاشر من نفس الأسفـار.

فإـنـ أعلم من المشـتغلـين بهذه الصـناعةـ منـ كانـ رسوـخـهـ بـحيـثـ يـعلـمـ منـ أحـوالـ

الوجود أموراً تصر الأفهام الذكية عن دركها ولم يوجد مثلها في زير المتقدمين والمتاخرين من الحكماء والعلماء لله الحمد وله الشكر.

وقال المتأله السبزواري في تعليقته عليه:

قوله: «فأى اعلم من المشتغلين -اه». أراد نفسه الشريفة والحق منه وتحقيقاته الآنية أعدل شاهد على ما أفاده (شكراً الله مسامعيه). انتهى.

وأقول وجه أنه أراد نفسه الشريفة ظاهر من قوله: «للهم الحمد وله الشكر» وإلا فلامعنى للحمد والشكر (ج ٤، ط ١، ص ١٣٠).

وكتوله بعد نقل تقرير الحجة المذكورة: «ولم أمر في شيء من زير الفلسفه - إلى آخر ما نقلناه عنه آنفاً» (ج ١، ص ٣١٧، ط ١).

وكتوله في تعليقه منه على الفصل السابع من الطرف الأول من المسلك الغاسن للأسنار في اتحاد العقل والعاقل والمعقول ما هذا لفظه:

كنت حين تسويدي هذا المقام بكھلک من قری قم فجئت زائراً لبنت موسى بن جعفر عليها السلام منها وكان يوم الجمعة فانكشف لى هذا الأمر بعون الله تعالى.

أقول: هذه الإفاضة والبارقة كانت ضحوة يوم الجمعة سايع جمادى الأولى لعام سبع وثلاثين بعد الألف من الهجرة النبوية وقد مضى من عمره المبارك السلام ثمان وخمسون سنة قمرية. وهي تعليقه على قوله في الفصل المذكور: وبسط أنوار الإفاضة فأفاض علينا في ساعة تسويدي هذا الفصل من خزانات علمه علماً جديداً وفتح على قلوبنا من أبواب رحمته فتحاً مبيناً، إلخ.

وقد حررنا تفصيل ذلك في الدرس الخامس من كتابنا دروس اتحاد العاقل بالمعقول (ط ١، ص ١٠٦ - ١١٠).

و هكذا نظائر أقواله المذكورة في عدة مواضع أخرى من الأسنار، ولو لم يتفوه هو عليه السلام بها لكان أعلام العلماء وأساطير الحكماء الذين جاؤوا بهذه قالوا بها في حقه كما قالوا. وكان معلم العصر استاذنا العلم الآية العلامة الميرزه ابوالحسن الشعراي (قدس سره) الشريف وجزء الله تعالى عنا خير جزاء المعلمين) يصفه باللطف الآلهي. وكان يقول

حينما أخذ الناس في التوغل في المادة و التعلق بالطبيعة والإخلاد إلى الأرض، جعل هذا اللطف الآلهي في قباليهم ليذكّرهم أيام الله وأحوالهم في الآخرة والأولى ويحثّهم إلى الاغتناء من مأدبة الله القرآن الكريم والتآدب بآدابه.

وكذا كان استاذنا العلم الآية العلامة السيد محمد حسين الطباطبائی صاحب الميزان قدس سره العزيز يقول: هذه الحقائق التوریة مما علمنا صدر المتألهین (رضوان الله تعالى عليه).

وكذلك استاذنا العلم الآية العلیه العلامة السيد ابوالحسن الرفیعی الفزویلی قدس الله سره الشريف يصف الأسفار بالسهل الممتنع. وكان يقول في مسألة أن الغذاء معد النفس لأن تصنع بدنها ياذن بارتها من كتاب نفس الأسفار. «أنظر إلى عظمة هذا البطل العلمي في الدورة الإسلامية». وهو (رضوان الله تعالى عليه) ألف وجيزة في تفسیر کریمة (الrtlek آیات الكتاب الحکیم) من أول سورة يوتس من القرآن العظیم وجعلناها تبرکاً النکة الرابعة والعشرين وخمسة من كتابنا ألف نکة ونکة، ونقلنا كلامه الشریف في آخرها حيث قال:

و من أراد تفصیل تحقیق هذه المعانی و رام منع العکمة ولب المعرفة في مراتب كتابه سبحانه وكلامه فليرجع إلى السفر الثالث من الأسفار الأربع في العلم الآلهي و مفاتیح النیب لصدر أعظم العکماء والمتألهین العارف الشامخ المحقق الحکیم الآلهی صدرالدین الشیرازی (قدس الله عقله و نور روحه) بشرط الأخذ من استاذ ماهر حاذق خبیر، وإياك أن تغزی بهمك الساتر و تطالع كتاب الأسفار هیهات هیهات ففيه خبایا رموز کنوز قل من يهتدی إلى مغزاها و يدرك فحوها إلا الألمعی الناقد المستوقد المؤید بنور الله العظیم. إنتهى کلامه الرفع (ج ۱، ط ۱، ص ۲۹۲).

والاعلام الثلاثة المذکورة كانوا من أعظم العکماء المتألهین الراسخین في العکمة المتعالیة في عصرنا هذا (أفاض الله سبحانه من برکات أنفاسهم الشریفة علينا). ثم ان مثل صاحب الأسفار إذا أراد نقل قول من العکمة الذائعة المشائیة ينقله من مثل المباحث المشرفة لأن المباحث تحریر شفاء الشيخ على تلخیص، والفرض أيضاً

إراءة قول المشاء سواء كان من المباحث أو غيره لكنه ينقل منه كثيراً. وقد يذكر كتابه وسيميه وقد لا يعني بذلك وليس هذا مما يوجب الإزراء والشين على مثل صدر المتألهين. ومثل الفخر الرازي والفرزالي يجب أن يباهى بهم كلماته العروضية وآرائه الرصينة وقد رأيت بعض عباراته في صاحب المباحث. وكذلك قال في الأسفار في الغزالى ما هذا لفظه:

و بعض من تصدى لخصوصة أهل الحق بالمعارضة والجدال والتشبه بأهل الحال
بمجدد القيل وقال كمن تصدى لمقابلة الأبطال ومقاتلة الرجال بمجرد حمل الأنتقال
وآلات القتال، قال في تأليف سماه تهاافت الفلسفه الخ (ج ١، ص ٥٥، ط ١).

وأقول أيضاً قد وققنا الله سبحانه بالتحقيق في مسائل الأسفار والغوض فيها
والتعليق عليها وتصحيح عباراتها بالعرض وال مقابلة على عدة نسخ مخطوطه بعضها
كتبت بعد ثمانى عشرة سنة من رحلة صدرالمتألهين، وكذلك على عدة نسخ مطبوعة
مصححة ومحشاة من مشايخ العلوم العقلية، طول تدريسنا إياه في الحوزة العلمية
مدينة قم، حيث كانت دورة واحدة من تدرسيه في أربع عشرة سنة وقد كان بهذه
التدريس ويوم الشروع من تلك الدورة التاسع والعشرين من رجب الأصبه من شهور
إحدى وتسعين وتلائمة سنة بعد الألف من الهجرة (١٣٥٠/٦/٢٩ هـ)، وكان
ختم التدريس الليلة الثلاثاء السابعة من شهر الله المبارك من شهور خمس وأربعين
سنة بعد الألف من الهجرة (١٣٦٤/٣/٧ هـ).

و في هذا الأمد من الدورة الأولى صتحتنا الأسفار من البدء إلى الختم وكذلك
أوضحتنا مطالبيها بتعليقات موضحة وحواشى مبتهنة من أوله إلى آخره، وتفحصنا عن
ذكر المآخذ والمصادر التي ذكرت في الأسفار، أولم يذكرو ووجدنا أكثرها بطول البحث
والشخص، وشرعنا بتأليف كتاب في ذكر الأقوال المنقوله في الأسفار، وذكر مصادرها
ومنابعها وقد طبع طائفة منها باسم العرفان والحكمة المتعالية، ونسأل الله سبحانه
التوفيق في إتمامه. وكلما غصنا وخفينا في الأسفار زدنا فيه تحيراً.

و غرضنا من هذه المقالة التي كأنها خارجة عن موضوع الكتاب، أن بعض من

عاصرناه بمجرد أن رأى نقل طائفة من أقوال الأسفار من كتب ورسائل أخرى، خرج عن زيه وأساء الأدب بساحة صدر المتألهين بلسان بذئ حيث أكثر الفاظه الموهنة في تأدية رأيه الفائل قائلاً مع ترعيه وتبريقي :

أن الأسفار متخذ من كتب عديدة وصاحب الأسفار من عمله هذا قد اشتبه الأمر على الناس وأوقعهم في الشبهة والالتباس في سنين كثيرة؛ وقال: ولم يلتفت إلى عمله هذا السبزواري المحشى للأسفار ولاستاذه المولى إسماعيل الإصفهانى بل ولا توجه إليه الآخوند المولى على التوري ولا أحد من جاء بعد المولى الصدراء الشيرازى إلا أنا.

ثم أهان هذا البعض بالفاظ ركيكة هؤلاء المشايخ الكبار، نعوذ بالله من طفيان القلم وهفوات اللسان وإساءة الأدب بأعظم العلم والإيمان المرزوقين من مأدبة القرآن الفرقان.

ب) الحجة الثانية على تجزذ الخيال

أن الصورة الخيالية كصورة شكل مربع محاط بدائرة قطرها يساوى قطر الفلك الأعظم، وهذه الصورة الشكلية إنما أن تكون بالقياس إلى ماهي شكله في الموجودات الخارجية كأنها شكل متزوج عن موجود خارجي وليس كذلك؛ أو يكون شكلاً في مادة دماغية حاملة لها والمادة الدماغية مشتغلة بشكل صغير المقدار غير هذا الشكل، والمادة الواحدة لا يجوز أن يشتمل في آن واحد بمقدار صغير في غاية الصغر وبمقدار عظيم في غاية الكبير، ولا يشكل أيضاً بشكليين متباينين دفعة واحدة، وأيضاً شكل الدماغ طبيعي، وكذا مقداره مقدار طبيعي له وهذا الشكل الذي كلامنا فيه قد يحصل بالإرادة النفسانية على أي مقدار نريد وكذا غيره من الصور والأشكال.

وأيضاً ربما يزداد المقدار المشكّل الحاضر في الخيال وينبسط في تماديه إلى حيث يشاء النفس وكل جسم طبيعي لا يمكن أن ينمو ويزداد إلا بإضافة مادة من الخارج إليه فظهور أنه المقدار المشكّل المتخيّل ليس مقداراً ل المادة دماغية ولا لغيره من الأجسام الخارجية فبقى أن تكون نسبة القوة الدرّاكمة إليه غير نسبة القوة العاملة لما يحليها ولأنسبة ذى وضع بذى وضع آخر.

بل تقول من رأس إن تلك القوة لا معالة لها علاقة إلى ذلك الشكل فتلك العلاقة إنما وضعية كالمجاورة والمحاذاة وما يجري مجرياً كما بين الأجسام الخارجية؛ وإنما غير وضعية، والقسم الأول معال لأن ذلك الشكل غير واقع فوق الإنسان ولا تحته ولا في يمينه أو يساره ولا قدامه أو خلفه فبقى القسم الثاني، وقد علمت أنها ليست

بالقابلية بأن يكون المتخيل المشكّل صورةً لتلك القوة كما مرّ، ولا بالمقبولة بأن تكون القوّة صورة له لاستحالة كون المدرك بالقوّة صورة لما هو مدرك بالفعل ففي أن تكون العلاقة بينهما بالفاعلية والمفعولية فكون المقدار المشكّل فاعلاً للقوّة الدرّاكه غير صحيح لما ثبت أن المقادير ليست عدلاً فاعلاً لأمر مبانٍ.

وأيضاً هذه القوّة باقية فينا وتلك الصورة وأشباهها قد تزال و تسترجع. فبقي أن القوّة الخيالية فاعلة إياها أو واسطة أو شريكة، فهي لو كانت قوّة مادية لكان تأثيرها بمشاركة الوضع وكل ما تأثيره بمشاركته فلا يؤثر إلا فيما له أو لمحله وضع بالقياس إليه فالنار لا تسخن إلا لما يجاورها في جهة منها، والشمس لا تضيئ إلا لما يقاربها في جهة منها، والصورة الخيالية غير واقعة في جهة من جهات هذا العالم. وأيضاً هي ممّا يحدث دفعة والقوّة الجسمانية لا يمكن أن يكون لها نسبة إلى نفس صورة شيء تحدث تلك الصورة بسببيتها قبل وجودها لأنّ النسبة إلى مالّم يوجد بعد غير ممكنة، وقد برهن على أن المؤثر الجسماني لا بد وأن يكون له تلك النسبة حاصلة قبل وجود أثره قبلية زمانية أو ذاتية فلابد أن تكون تلك النسبة الوضعيّة بالقياس إلى مادة الآخر قبل حصول الآخر كمثال النار والشمس في تأثيرهما، فلو كان للقوّة الخيالية وضع لكان ذلك الوضع حاصلًا قبل حصول تلك الصور الخيالية العادمة بالقياس إلى مادتها، وقد ثبت أن تلك الصور لا مادة لها فالمؤثر في تلك الصور لا يمكن أن يكون قوّة جسمانية مادية بوجه من وجده التأثير فإذا لم تكن علاقة القوّة الخيالية إلى تلك الصورة وضعية جسمانية، ولا هي عديمة العلاقة إليها فهي لامحالة مبدئية غير جسماني لها فتكون مجردة عن المادة وعلائقها هذا ما أردناه. وتلخيصه: أن الصورة الخيالية غير ذات وضع وكل ما لا وضع له لا يمكن حصوله في ذي وضع فهي غير حاصلة في قوّة جسمانية لا يوجد القبول ولا بوجه الفعل ولا بوجه المبادنة الوضعيّة فالمدرك لها قوّة مجردة وهي ليست القوّة المقابلة لأنّ مدركات العقل غير منقسمة لأنّها كلية.

وأيضاً العقل متعدد بالمعقولات عند صيغورته عقلاً بالفعل، وما يدرك المعمول من

حيث كونه مدركاً له غير مدرك للمتخيل فإذان القوة المدركة للصور المتخيلة قوة أخرى دون العقل فيثبت كون الخيال قوة مجردة.

أقول: هذه الحجة هي الحجة الأولى من حجج تجرد الخيال في الأسفار (ج ١، ط ١، ص ٣٦). وقد حررناها في الدرس الثاني والسبعين من كتابنا الفارسي دروس معرفت نفس تحرير إيضاح وتبين بالفارسية (ص ٢١٧-٢١١، ط ١) فلأنعيدها هنا.

قوله: «و قد علمت أنها ليست بالقابلية -إلى قوله لتلك القوة كما مرّ». يعني أن العلاقة ليست بالقابلية كما مرّ في صدر هذه الحجة من أن المادة الواحدة لا يجوز أن يستغل في آن واحد بمقدار صغير- إلى قوله: «دفعمة واحدة».

قوله: «و قد يبرهن على أن المؤثر الجسماني إلخ». قد يبرهن ذلك في الفصل السادس والثلاثين من المرحلة السادسة من أن القوى الجسمانية لا تفعل ما تفعل إلا بمشاركة الوضع إلخ (ج ١، ط ١، ص ٢٠٤).

والفرق بين هذه الحجة وبين الحجة الأولى أن محظوظ النظر في الأولى الإستياز؛ وبعبارة أخرى الملاك في الحجة الأولى هو التمييز بين الصور الخيالية المتعددة التي لا وجود لها في الخارج، بخلاف الثانية فإن ملاك البحث فيها هو الصورة الخيالية الواحدة التي لا تتحقق لها في الخارج ثم إجراء البرهان على سبيل تشقيق السؤال فيها، وإن كانت العجتان في كثير من الأحكام متشاركتين ومتباينتين.

ج) الحجة الثالثة على تجزذ الخيال هي:

أنا حكمنا بأنَّ السواد يضادُ البياض، والحاكم بين الشيئين لابدَ وأنْ يحضره، فقد برهنا على أنه لابدَ من حصول السواد والبياض في الذهن أو للذهن، والبديهة حاكمة بامتناع اجتماعهما في الأجسام والمواد، فإذاً المحلُ الذي حضرا فيه وجباً أن لا يكون جسماً ولا جسمانياً، والمدرك لمثل هذه الصور الجزئية التي تمعن عن الكلية والاشتراك بين الكثرين لا يمكن عقلاً بل خيالاً فثبتت أنَّ القوةُ الخيالية مجردة عن المواد كلِّها. (الأسنار، ج ١، ط ١، ص ٣١٨).

أقول: هذه الحجة هي الحجة الثالثة من الفصل المذكور من الأسنار أيضاً على تجزذ الخيال. وقد حررناها إجمالاً في الدرس السبعين من دروس معرفت نفس بالفارسية (ص ٢٠٧، ط ١)، وقد أتي بها الفخر في المباحث و هو الدليل العادي عشر منه على تجزذ النفس الإنسانية على نحو الإطلاق (ج ٢، ص ٣٧٥). وأما التفصيل والتبيين بكونها من أدلة تجزذ الخيال على مبني الحكمة المتعالية فمن مزايا الأسنار، ولذا كانت عبارة الأسنار ذات إضافات وإشارات عرضية وعبارة المباحث عارية عنها.

على أنَّ المباحث أتي بها على ما ذهب إليه الجمهور من كون الخيال محلَّ للصور لأنَّهم ذهبوا إلى أنَّ التخييل بقوة جسمانية وقد استدلوا بها بأمور ثلاثة أتي بها في المباحث (ج ٢، ص ٣٢٩، ط ١) وسنشير في المباحث الآتية إلى ما أخذ البحث عنها وكلام القوم فيها. وحيث إنَّ صاحب الأسنار قائل بأنَّ الخيال ليس محلَّ لها أضاف في الحجة بعد قوله في الذهن: قوله أو للذهن؛ وعبارة المباحث عارية عن الشق الثاني أعني أو للذهن ووجهه ظاهر على العارف بمعارف الحكمة المتعالية حيث إنَّ الأول

على القيام العلوي، والثاني على القيام الصدورى.

تم انَّ صاحب المباحث بعد نقل الدليل المذكور أتى ببعض الاعتراضات عليه على مذهب الجمهور، وصاحب الأسفار بعد الإتيان بها أتى بدقائق أخرى على مبني الحكمة المتعالية، وقد أومأ بتريف ما عليه الجمهور على ما نعكى عبارته الشرفية وهي ما يلى:

لا يقال: التضاد بين السواد والبياض لذاتهما فain حصل فلا بد وأن يتضاد.

فنقول: أنه من المحتمل أن يكون تضادهما في الحال التي تتفعل عن كل منها وتتأثر فain الجسم إذا حلَّ فيه السواد يتغير وترتبط عليه آثار مخصوصة كقبض الإبصار ونحوه، وإذا حلَّ فيه البياض يتغير وترتبط عليه آثار تخالف تلك الآثار؛ وأما المثل الإداركي فلا يتفعل عنهما مثل هذه الانفعالات والاستحالات وكل منها يطره ويزول ويجتمع مما ويفترق مما وهو كما كان.

هذا إنْ كان الخيال محلًا لهما وأما على ما حققناه من أنَّ حصول تلك الصور له هو بعينه حصولها عنه لأنَّ نسبته إليهما بالفاعلية لا بالقبول الانفعالي، ولو كان هناك قابلية هي عين الفاعلية كما في علوم المفارقات، وبالجملة شرط التضاد بينهما هو الموضوع الانفعالي المادي لغير فلا استحالة في اجتماعهما لمحلٍ غير مادي أو لجوهرٍ فاعليٍ.

وليس لقائل أن يقول: إنَّا إذا تصوَّرنا السواد والبياض والحرارة والبرودة فلاتتطبع هي أنفسها بل تتطبع صور هذه الأمور ومثلها فقط فلهذا لا يلزم أن تكون حازة باردة عند انتطاع هذه الأمور.

لأنَّا نقول هذه الأمور التي ستتعمدوها بأنَّها صور السواد والبياض وغيرهما هل لهاحقيقة السواد والبياض أم لا؟ فإنَّ كانت لها حقيقتهما وقد انتطع في النفس صور تلك الأمور التي هي بالحقيقة سواد وبياض وحرارة وبرودة واستدارة واستقامة فيجب عند ذلك أنْ تصير النفس حارة وباردة، سوداء وبيضاء، مستقيمة ومستديرة فتكون جسمًا؛ وإنْ لم تكن تلك الصور التي تصوَّرناها حقيقة السواد والبياض والحرارة

والبرودة لم يكن إدراك الأشياء عبارة عن انطباع ماهية المدرك في المدرك. وأيضاً نحن نعلم بالوجودان عند تخيلنا ومشاهدتنا لتلك الأمور أنا شاهد السود والبياض والحرارة بعينها كما أحسستها في الخارج. فالتحقيق كما ينتهي أن نسبة النفس إليها نسبة الفاعلية والإيجاد، وهذه النسبة أشد وأكيد من نسبة المحل المنفصل لأن نسبة الفاعلية بالوجوب ونسبة القابلية بالإمكان، والوجوب أكيد من الإمكان في باب النسبة. انتهى.

أقول: قوله «وأما على ما حققناه من أن حصول تلك الصور له إلخ» هذا هو جوابه التحقيقي في قبال الجواب الاحتلالي الذي أتي به الفخر في المباحث أولًا بقوله: «من المحتمل أن يكون تضادهما في المعال إلخ». وقد مضى تحقيقه في الوجود الذهني حيث قال في أول الفصل الأول من المنهج الثالث:

كل صورة صادرة عن الفاعل فلها حصول له. بل حصولها في نفسها نفس حصولها لفاعಲها، وليس من شرط حصول شيء شيء أن يكون حالاً فيه وصفاً له بل ربما يكون الشيء حاصلاً لشيء من دون قيامه به بنحو الحلول والوصفيّة كما أن صور جميع الموجودات حاصلة للباري حصولاً أشد من حصولها لنفسها أو لقابلها. (ج ١، ط ١، ص ٦٥).

مزيد فائدة: عبارة الأسفار في هذه العجمة هي عبارة الفخر في المباحث وقد دربت أنها الدليل الحادى عشر منه في بيان أن النفس الإنسانية ليست بجسم ولا منطبعة في جسم، والفرق بين ما في المباحث وبين ما في الأسفار أن صاحب الأسفار أضاف إليها قيوداً حتى خصصها بتجربتها المثالى أعني تجرّدها الخيالي البرزخي، وصاحب المباحث جعلها حجة على تجرّدها العقلى. وإنما غرضنا الآن نقل ما في المباحث فإنه يجب للمحقق زيادة استبصار في تحقيق البحث.

قال: الدليل الحادى عشر وهو أنا إذا حكمنا بأن السود يضاد البياض فقد يبرهننا على أنه لا بد من حصول السود والبياض في الذهن، والبداهة حاكمة بامتناع اجتماعهما في الأجسام والجسمانيات، فإذا المحل الذي حضرا فيه وجب أن لا يكون جسماً

ولاجسمانياً.

فإذن قيل: التضاد بين السواد والبياض لذاتهما فـأين حصل فلا بد وأن يتضاداً. فنقول: أنه من المحتمل أن يكون تضادهما أثماً يتحقق في بعض المعامل دون البعض فيكون من شرط المثل الذي يظهر عليه التضاد أن يكون جسماً، وعندما لا يكون المثل جسماً لا يتحقق شرط التضاد فلا يتحقق التضاد.

ولقائل أن يقول: الشك المذكور متوجه هاهنا أيضاً، وهو أن النفس إذا تصورت الكريمة فإن وجدت الكريمة فيها لزم أن تصير النفس كرية لأنَّه لا فرق في العقل بين أن يقال هذا الشيء كرية وبين أن يقال صورة الكرية؛ وكذلك القول في السواد والبياض والحرارة والبرودة.

وليس لأحد أن يقول إن انتطاع صورة الكرية في النفس كانططاعها في المرأة حين ما تشاهد الكرية في المرأة لأنَّا يبتنا أنَّ الأشياء التي شاهدناها في المرأة ليس ذلك لأن انتطاع صورها فيها. وليس لأحد أن يقول: إنَّا إذا تصورنا السواد والبياض والحرارة والبرودة فلا ينطبع السواد والبياض والحرارة والبرودة في النفس بل تطبع فيها صور هذه الأمور ومثلها فقط فلهذا لا يلزم أن تكون النفس حارة باردة عند انتطاع هذه الأمور فيها.

لاتنا نقول: هذه الأمور التي سميت بها صور السواد والبياض ومثلها هل لها حقيقة السواد والبياض أم لا؟ إذن كانت لها حقيقة السواد والبياض فمثال السواد والبياض وصورتهما أيضاً سواد وبياض فقد انتطاع في النفس سواد وبياض وحرارة وبرودة واستداره واستقامة فيجب أن تكون النفس سوداء بيضاء حارة باردة مستديرة مستقيمة فتكون حينئذ جسماً، وإن لم تكن لصور السواد والبياض والاستداره والاستقامة ومثلها حقيقة السواد والبياض والاستقامة والاستداره لم يكن إدراك الأشياء عبارة عن انتطاع ماهية المدرك في المدرك. وهذا الشك لابد وأن يحتال في حلْه إن فسر الإدراك بالانتطاع، أو اعتبر فيه الانتطاع كيف كان ولو لا وكانت هاتان العجائب قويتين جداً. انتهى.

أقول: «قوله الشك المذكور متوجه هاهنا أيضاً» يريد بذلك الشك ما تقدم في تقرير الدليل الذي عوَّل عليه أفلاطون في تجزذ النفس الناطقة، وهو الدليل المعاشر من المباحث، والحججة الثانية من الأسفار على تجزذ النفس تجزذًاماً، والحججة الأولى في

كتابنا هذا على هذا التجزء، كما أتّهـا المراد من قوله: «ولو لـاه لـكان هـاتـان العـجـتان قـويـتـين جـدـاً»، وقد تقدـم ما يـجب أنـ يـقـرـرـ. وأـنـتـ بـعـدـ مـعـرـفـةـ ما تـقدـمـ هـاـنـ عـلـيـكـ جـوابـ الشـكـ المـذـكـورـ.

تبصرة: أصل هذه الحجة في الحقيقة هي الحجة الثالثة التي أتـى بها الشـيخـ الأـجـلـ ابن سـيناـ فيـ الحـجـجـ الـعـشـرـ عـلـ تـجـزـءـ النـفـسـ تـجـزـءـاـ عـقـليـاـ لأنـ ما فـرـضـ منـ المـتـضـادـينـ فـيـهـماـ هـمـاـ الصـورـتـانـ الـمـعـقـولـتـانـ، فـسـيـاقـ الـحـجـةـ فـيـهـماـ وـاحـدـ فـيـاـ أـخـذـ فـيـهـاـ الـمـتـقـابـلـاتـ عـلـىـ صـورـهـاـ الـجـزـئـيـةـ فـتـخـتـصـ بـتـجـزـءـ الـخـيـالـ، وـإـذـ أـخـذـتـ عـلـىـ صـورـهـاـ الـكـلـيـةـ فـتـخـتـصـ بـتـجـزـءـ الـعـقـلـيـ. قالـ الشـيخـ:

لو كانت الصورة المعقولة تحـتلـ جـسـماـ مـنـ الـأـجـسـامـ وـتـلـابـسـ لـامـتنـاعـ إـدـارـكـ المـتـضـادـينـ بـإـدـارـكـ وـاحـدـ مـعـاـ لأنـ صـورـتـيـ الـضـدـيـنـ هـكـذـاـ. وـبـالـجـمـلـةـ الـمـتـقـابـلـاتـ لـاتـحـلـ فـيـ جـسـمـ مـعـاـ وـلـكـ الـجـسـمـ فـيـ محلـ هـذـهـ الصـورـةـ مـخـالـفـ لـهـذـاـ فـاـنـهـ مـهـمـاـ حلـ فـيـهـ صـورـةـ أـخـدـ الـمـتـقـابـلـيـنـ وـجـبـ ضـرـورـةـ أـنـ تـحـلـ مـعـهـ صـورـةـ الـمـقـابـلـ الـثـانـيـ إـذـ عـلـمـ الـمـتـقـابـلـاتـ يـكـونـ مـعـاـ فـتـبـيـنـ أـنـ هـذـاـ جـوـهـرـ أـعـنـيـ الـقـابـلـ لـلـعـلـمـ غـيرـ جـسـمـ بلـ هـوـ جـوـهـرـ غـيرـ جـسـمـانـيـ وـذـلـكـ مـاـ أـرـدـنـاـ أـنـ نـبـيـنـ (صـ.ـ٨ـ،ـ طـ حـيدـرـ آـبـادـ الدـكـنـ).

أقولـ: لـفـظـةـ «ـهـكـذـاـ»ـ فـيـ الـعـبـارـةـ الـمـنـقـولـةـ إـمـاـ زـيـدـتـ فـيـ النـسـخـةـ الـمـطـبـوعـةـ، وـكـانـ الـأـصـلـ غـيرـ مـقـرـؤـةـ بـيـاصـابـةـ خـرمـ أوـ مـاءـ أوـ آـفـةـ أـخـرـىـ فـأـضـافـ الـمـصـحـعـ تـلـكـ الـلـفـظـةـ وـتـرـكـ فـيـ تـجـاهـهـاـ قـرـيبـاـ مـنـ نـصـ سـطـرـ بـيـاضـ؛ـ وـلـعـلـ عـبـارـةـ الـأـصـلـ كـانـتـ هـكـذـاـ:ـ لأنـ صـورـتـيـ الـضـدـيـنـ الـمـعـقـولـيـنـ لـاتـحـلـانـ جـسـماـ مـعـاـ وـبـالـجـمـلـةـ الـمـتـقـابـلـاتـ إـلـيـهـ؛ـ أـوـ أـنـ عـبـارـةـ لـوـ تـرـكـتـ بـصـورـتـهاـ لـكـانـتـ تـامـاـ وـلـاحـاجـةـ إـلـيـ ذـلـكـ التـقـدـيرـ فـكـانـتـ الـعـبـارـةـ هـكـذـاـ:ـ «ـلـأنـ صـورـتـيـ الـضـدـيـنـ وـبـالـجـمـلـةـ الـمـتـقـابـلـاتـ لـاتـحـلـ فـيـ جـسـمـ مـعـاـ»ـ،ـ وـلـاـ دـغـدـغـةـ فـيـهـاـ؛ـ أـوـ أـنـ لـفـظـةـ «ـهـكـذـاـ»ـ مـنـ عـبـارـةـ الشـيـخـ بـلـاـ توـهـمـ سـقطـ،ـ فـعـيـنـتـذـ كـانـ مـعـنـاـهـ:ـ لأنـ صـورـتـيـ الـضـدـيـنـ هـكـذـاـ أـيـ اـمـتنـاعـ إـدـارـكـ الـمـتـضـادـينـ بـإـدـارـكـ وـاحـدـ مـعـاـ تـمـ عـقـمـ الـحـكـمـ بـأـنـ ذـلـكـ الـامـتنـاعـ لـاـ يـخـتـصـ بـالـضـدـيـنـ،ـ فـقـالـ:ـ وـبـالـجـمـلـةـ الـمـتـقـابـلـاتـ سـوـاـ كـانـ ضـدـيـنـ أـوـ غـيرـهـماـ لـاتـحـلـ فـيـ جـسـمـ مـعـاـ»ـ.ـ وـالـأـخـيـرـ هـوـ الصـوابـ.

بيان الحجة: أن الأضداد بل المتقابلات لا تحل جسماً ولا تلبسه معاً، وإن يحل مقابل في طرف من جسم ومتقابل آخر في طرف آخر منه صدق أيضاً أن المتقابلين لم يحلا جسماً واحداً أي محلًا واحداً فان محل هذا مخالف لمحل هذا، وأما جوهر النفس الناطقة فإذا أدرك أي علم وتعقل الصورتين المعقولتين المتقابلتين أدركهما معاً فهو جوهر غير جسماني، فعلى هذا السياق نقول في تقرير الحجة: لو كانت الصورة المعقولة تحل جسماً وتلبسه أي لو كانت النفس جسماً لامتنع إدراك المتضادين معاً بادراك واحد لأن صورتي المعقولتين المتقابلتين، وبالجملة المتقابلات مطلقاً لا تحل في جسم معاً، ولكن حلولها في جسم يصح من حيث إنه يقبل الانقسام وكل قسم مخالف لقسم آخر، فيصبح أن يكون كل قسم من أقسامه محل صورة متناسبة لصورة أخرى؛ وأما جوهر النفس فإنه مهما حل فيه صورة إحدى المعقولتين المتقابلتين وجب ضرورة أن تحل معها صورة الأخرى لأن جوهر النفس يقضي بأنهما متقابلتين والقضاء فرع على حضور المقتضى عليهما معاً، أي حكمه ذلك متفرع على علمه بالمتقابلات معاً فتبيّن أن هذا الجوهر الحاكم القابل للعلم غير جسم بل هو جوهر غير جسماني.

الحججة المذكورة نقلها أبوالبركات في الفصل الثالث عشر من الجزء السادس من المعبر قال:

احتتجوا بأن النفس جوهر غير جسماني وبأن النفس الناطقة التي هي محل المعقولات لو كانت قوة جسمانية لحلت مقولاتها الجسم الذي هو محلها فامتنع عليها إدراك المتضادين وجمعهما في التصور معاً، ونفس الإنسان تعقل المتضادين معاً وتقيس أحدهما إلى الآخر وتحكم عليهما وفيهما بما يلزمهما معاً من الإضافة والضدية والمناسبة والعباية التي لا تلزم أحدهما دون الآخر لكن بالأخر ومنه وعنه فليست من القوى الجسمانية. (ج ٢، ص ٣٥٧، ط حيدر آباد الدن).

ثم اعرض عليها في الفصل التالي في تأمل حجج التجزء وتبنيها بقوله: و أما القائلة بأن النفس العاقلة لو كانت قوة جسمانية لحلت مقولاتها الجسم الذي

هو محلها فامتنع عليها إدراك المتقابلات والأصداد معاً، فلا يلبس بها فإن الأجسام وما يعلها من الأصداد والم مقابلات لا يجتمع في الموضوع الواحد منها الضدان مما والنفس تجمع صورتهما فتحكم فيما وعليهما وتقيس إدراهما إلى الأخرى فما حلّت عندها في اجتماعها معاً جسماً. فإن اتعرض فيها معتبر فقال: إن الخاصية في ذلك أنها هي في الصور الحالة لا في المحل فإن هذه الصور غير تلك بالنوع والماهية بل هي غيرها وتلك موجودة طبيعية في موضوعها وعلى طباعها، وهذه موجودة في محلها لا على طباع تلك وخصوصيتها فإن تلك تحرق نارها ويجمد تلتها وهذه لا تحرق ولا تجمد فكما ارتفع عنها خواص الأفعال ارتفع عنها لوازم التضاد كان هذا الإعراض مؤثراً فيها إلى ما يعوضها غيرها فتكون العجة تلك ل بهذه. (ج، ٢، ص ٣٦٠).

ثم اعتمد عليها وصوّبها في الفصل التالي بقوله:

و العجة القائلة بإدراك الضدين معاً نعم العجة لكنها لا تبرئ تلك القوى الأخرى التي ذكروها، بل حكمها في ذلك لو كانت حكم النفس فيما ذكرنا فمتصور الضدين وحافظهما وذاكرهما ليس من عالم الطبيعة فما هو جسم ولا عرض في الجسم حتى تمييز لهم نفس هي جوهر غير جسماني مع القوى الجسمانية الأخرى. (ج، ٢، ص ٣٦٧).

أقول: الاعتراض المذكور في المعتبر هو نحو ما في حكمة العين للكاتب وسترى بعض الإشارات منها في ذلك وتذعن أن العجة قوية جداً، وهي دالة على تجزد النفس بأنحائه الثلاثة من التجدد الخيالي والمعقلي وفوق التجدد المقلبي. ثم إن العجة المذكورة هو الوجه الرابع من وجوه تجزد النفس الناطقة في حكمة العين، قال الكاتب:

«الرابع أن القوة العاقلة تدرك السواد والبياض معاً ف تكون مجردة والإلزم اجتماع الضدين في جسم واحد» انتهى (ص ١٤٣، ط ١).

أقول: يعني بالجسم الواحد النفس الناطقة التي هي محل السواد والبياض معاً، أي لو كان النفس جسماً للزم اجتماع الضدين في ذلك الجسم الواحد. قال العلامة الحلى

في الشرح (ايضاح المقاصد):

أقول هذا برهان آخر يدل على تجريد النفس، و تقريره أنَّ القوة المقلية تدرك الضدين معاً كالسوداد والبياض، فلو كانت جسمانية لزم اجتماع الضدين في جسم واحد، وقد بيّنا أنَّ التعلق يستدعي الحصول في العاقل، واجتماع الضدين في جسم واحد محال، وإلا لم يكونا ضدين فوجب القول بتجريد العاقل وهو النفس. انتهى.

تم اعتراض الكاتبى على الدليل بقوله:

وأما الرابع: فلأنسلم لزوم اجتماع الضدين في جسم واحد، وإنما يلزم ذلك أنَّ لو كانت صورة السوداد ومتاله مضاداً لصورة البياض ومتاله، وهو منوع؛ بل المضادة بين السوداد والبياض يعنيهما لا بين مثاليهما؛ سلمنا لكن لا نسلم استحاللة اجتماعهما في جسم واحد فإنه يجوز أن يجتمع الضدان في جسم واحد، بل المستعجل اجتماعهما في محل واحد لا في جسم واحد فإنه يجوز أن يجتمع الضدان في جسم واحد بأن يكون أحدهما حاصلاً في بعض أجزاء الجسم والأخر حاصلاً في البعض الآخر وحيثند يكون محل أحدهما غير محل الآخر.

وقال الشارح العلامه: تقرير الاعتراض على الوجه الرابع أنْ تقول:

الصورة المعقولة من السوداد والبياض العاصلة في الذهن أنها هي مثال السوداد والبياض وشبيهما لأنفسهما وإذا كان كذلك فيمتنع التضاد بينهما، وإن كان التضاد واقعاً في المنسوبين إليهما، وإذا كان كذلك جاز اجتماعهما في القوة الجسمانية العاقلة؛ سلمنا وقع التضاد بين الصورتين لكن نمنع اجتماعهما في محل واحد لو كانت القوة المقلية جسمانية وإنما يلزم ذلك لوحلاً محلًا واحداً ولا يلزم من اجتماعهما في جسم واحد اجتماعهما في محل واحد فإنَّ الجسم منقسم فجاز أن تحصل صورة السوداد في جزء منه وصورة البياض في جزء آخر. انتهى.

وأقول: قد تحقق في الحكمة المتعالية أنَّ الضدين الخارجيين والذهنيين وإن كانوا بحسب نحوى الوجود متفاوتين ولكن ما هي بهما محفوظتين فهوهما إيقاء لحق العلم فإنه الصورة العاصلة من الشيء عند العقل، ثم إذا انحلت صورتا المتضادتين في محلين من

جسم واحد فكأنهما حلتَا في الجسمين فإنَّ ملاك امتناع الاجتماع هو اجتماعهما في محل واحد جسماني، والنفس إذا استحضرت الصورتين بالانتزاع أو الانشأ والإنشاء لتقضى عليهما بالتضاد ونحوه فهما حاضرتان معاً عندها بلا تفرقة وبيتونة، والمنازع مكابر مقتضى عقله.

تبصرة: المحقق الطوسي في تجريد الإعتقداد ذكر سبعة أوجه في تجريد النفس، وسابعها قوله «و هي جوهر مجرد ... لحصول الضد» (ط٧، ص ٢٨١ بتصحيح الراقم وتعليقاته عليه) فما يخطر لنا في معنى قوله هذا هو أنَّ المراد من حصول الضد هو اجتماع الضدين على هذا الوجه الذي كلامنا فيه في هذه الحجة؛ وأما الشارح العلامة فحمل قوله هذا على وجه آخر حيث قال.

و تقريره أنَّ القوة الجسمانية مع توارد الأفعال عليها وكثرتها تضعف وتكلُّ لأنَّها تتفلل عنها، ولهذا فإنَّ من نظر طويلاً إلى قرص الشمس لا يدرك في الحال غيرها إدراكاً تاماً والقوى النفسانية بالضد من ذلك، فإنَّ عند تكثير التعلقات تقوى وتزداد، فالحاصل عند تكثير التعلقات تقوى وتزداد، فالحاصل عند كثرة الأفعال هو ضدما يحصل للقوة الجسمانية عند كثرة الأفعال، فهذا ساخر لنا في معنى قوله: وللحصول الضد.

تبصرة أخرى: قد أشرنا آنفاً إلى أنَّ هذه الحجة التي نبحث عنها دالة على تجريد النفس بأنواعه الثلاثة، أمَّا على نحو تجريد الخيال والمراقبة فقد أفاد المتأله السبز واري في منظومته المسماة بـ«غر الفوائد في فن الحكم» وقد جعل الحجة الدليل التاسع منها، بقوله:

و التاسع قولنا: لها أي للنفس حاصل بلا تزاحم و تمانع كل الصور. بيانه: أنَّ النفس مجمع كلَّ صور الموجودات ومزدحم المتقابلات ففي مقام المراقبة مجمع الصور الكلية والمجبريات، وفي مقام الخيال متترك صور السماوات والأرضين والجبال والبلدان والأشخاص وبالجملة صور جميع المحسوسات ومثل المقدرات، كلَّ ذلك ببيانها ومقاديرها بلا تدافع بين متقابلاتها؛ بل مورد للصور الغير الإدراكية من المبوب

المتضادة والأهواء المتناحفة، ولا شيء من الجسم والجسماني كذلك؛ وهذا الدليل يثبت تجزء الخيال أيضاً فضلاً عن العاقلة. انتهى.

وأما دلالتها على تجزء النفس فوق تجزءها العقلية فلأن تلك الصور سواء كانت بإنشاء النفس إياها، أو بانتزاعها إياها لا تكون لها نفاد، قال عز من قائل: «قل لو كان البحر مداداً لكلمات ربِّي» الآية (الكهف، ١١٠). وقال: «ولو أنتَ في الأرض من شجرة أقلام» الآية (العنان، ٢٨). ولا تأتي تلك الكلمات النورية الوجودية على أن تكون صورها حاضرة لدى النفس قائمة بها، ولا النفس آية على استحضارها، فهذا هو مقامها اللائقى الذي يعبر عنه بتجزءها فوق العقلاني. وستأتي زيادة البحث عن ذلك في ذكر الأدلة على فوق تجزءها.

ثم إن المتأله السبزوارى جعل هذه الحجة البرهان السابع من كتابه أمور الحكم، وحرره أتم وأوسع مما في غير الفراش حتى يشمل التجزءات الثلاثة المذكورة حيث قال في أنتهاء التحرير «بل كلما زاد النفس علمًا زادت سعة» وهذا الكلام الكامل ناظر إلى ما أفاده الوصى أمير المؤمنين على عليه السلام من قوله المسطور في النهج: «كل وعاء يضيق بما جعل فيه إلا وعاء العلم فإنه يتسع به» فإن ما أفاده المرتضى يدل على تجزء النفس فوق تجزءها العقلية كما سيأتي التحقيق في ذلك على التفصيل.

و هذه الحجة نقلها يهuniyar في الفصل الثاني عشر من كتاب النفس من التصحيح فقال:

و مما يبين بسرعة أن للنفس قوة مفارقة وهي المسماة بالعقلية: أنها تدرك أشياء يمتنع وجودها في الجسم كالضدين معاً، وكالتور والظلمة معاً، وكالعدم والملكة معاً وأشياء كثيرة من هذا الجنس. ولوجود مثل هذه الأمور في النفس على الوجه المذكور يمكننا أن نحكم بأنه لا وجود لشيء من هذه الأشياء في الأجسام، وبالجملة فالمعقول هو الموجود المجرد عما سواه، ونحن نقله على هذا الوجه ونحكم بأنّ كذا مجرّد عن المادة فيجب أن يكون هذا الموجود إما في الأعيان وإما في العقل، ولا يكفي وجوده في الأعيان عند إدراكه فيجب أن يكون له وجود مجرّد عن المادة

في النفس، فلو وجد في قوّة جسمانية لم يكن وجوده وجوداً عقلياً أو معقولاً بل متخيلأً، وعلوم أنَّ الوحدة المطلقة لا يمكن أن تدرك بجسم وإلا لكان أجزاء. فإنْ قيل إنَّ الوحدة قد تعرّض أو تحمل على الجسم؛ كان الجواب أنَّ الوحدة المقدارية لها أقسام بالقوّة، وأمّا الوحدة المطلقة المشروطة فيها أنَّه لا قسم لها لا بالقوّة ولا بالفعل فإنَّها مجردة. بل نقول: إنَّ كلَّ معنى فهو واحد ليس فيه من حيث وحدته شيء غير شيء، ونعن ندرك تلك المعانى على هذه الصفة، فلو كانت تدركها بقوّة جسمانية لكان يعرض أنَّ يكون فيها شيء غير شيء فما كنا ندركها. وأيضاً فانا ندرك أشياء غير مشار إليها ونحكم بأنَّها غير مشار إليها، فلو أدركت بقوّة جسمانية وكانت مشاراً إليها. (ص ٨١، ط ايران).

و هذه الحجة هو الوجه الرابع من وجوه تجريد النفس في المواقف للقاضى عض عبد الرحمن بن أحمد الإيجبي، وقد أتى فيه بخمسة وجوه من وجوه التجريد فقط. عبارة المواقف مع شرح السيد الشريف على بن محمد الجرجانى عليه مزجاً هكذا: الرابع منها أنها تقلل الضدين إذ تحكم بينهما بالتضاد، فلو كان مدركتهما جسماً أو جسمانياً لزم اجتماع السواد والبياض مثلاً في جسم واحد وأنه محال بدريه. و الجواب أنَّ صورتى الضدين لاتضاد بينهما لأنَّهما تخالفان الحقيقة الغارجية، فليس يلزم من ثبوت التضاد بين الحقيقتين ثبوته بين الصورتين ولو لا ذلك لما جاز قيامهما بال مجرد أيضاً لأنَّ الضدين لا يجتمعان في محل واحد مادياً كان أو مجرداً. وإن سلمنا تضاد صورتى الضدين فلم لا يجوز أن يقُوم كلَّ منها بجزء من الجسم الذي يعقلهما معاً غير الجزء الذي قام به الآخر، فلا يلزم اجتماع المتضادين في محل واحد. (ص ٤٥٨، ط القدسية).

و أنت بما قدمنا حول هذه العجج وغيرها تعلم أنَّ كلَّ واحد من قوله: إنَّ صورتى الضدين لاتضاد بينهما، وإنَّ الضدين لا يجتمعان في محل واحد مادياً كان أو مجرداً، ولا سيما إنَّ قوله فلم لا يجوز أن يقُوم إلى آخره - بمعزل عن التحقيق فلا فائدة في إعادة لا عائنة فيها.

د) الحجة الرابعة على تجزذ الخيال:

كل جسم وجسماني يصح اجتماع المتضادين فيه من جهة قبولة للانقسام فيقوم ببعضه سواد وببعضه بياض كالجسم الأبلق، أو ببعضه حرارة وببعضه برودة كالانسان إذا تسخن بعض يده بالنار وتبرد بعض آخر بالماء، وكجسم بعضه محاذل لشيء وبعضه ليس بمحاذله، فقد اجتمع في جسم واحد أمران متضادان ومتناقضان لكون وحدة الموضوع في الجسمانيات مثلاً يجامع الكثرة بوجهه، وليس كذلك حال النفس فإنها لا يمكن أن يكون عالماً بشيء خيالي جزئي وجاهلاً بذلك الشيء أيضاً كعلمنا بكتابه زيد وجهلنا به، وكذلك الشهوة لشيء والغضب عليه، والمحبة والمداواة فإن الإنسان الواحد لا يمكن أن يشتهي شيئاً ويغضب عليه، أو يشتفى إلى شيء ويتنفر عنه، فعلم أن القوة الإدراكية والشوقية غير جسمانية ليست أيضاً عقلية فهي مجردة عن عالم الأجرام غير بالغة إلى عالم المعقولات. وأنا تجويز كونها أمراً جسمانياً غير منقسم كالنقطة فقد مر بطلانها فإن النقطة نهاية ونهاية الشيء لا يمكن أن يكون محلأً لأمر آخر غير حال في محل تلك النهاية.

أقول: نظير هذه الحجة هو الدليل الثاني عشر كتاب المباحث المشرفة للفخر الرازي في تجزذ النفس تجزذأ تماماً عقلياً فإنه قال:

الدليل الثاني عشر لو كان محل الإدراك قوة جسمانية لصح أن يقوم ببعض ذلك الجسم علم وبالبعض الآخر جهل فيكون الشخص الواحد عالماً وجاهلاً بشيء واحد في حالة واحدة. (ج ٢، ط حيدرآباد، ص ٣٧٦).

و مصدر المتألهين في الفصل المذكور من الأسفار التي يقيود نحو قوله: «عالماً بشيء

خيالي جزئي وجاهاً بذلك الشيء، أيضاً إلخ»، فخصوصها بالتجزء الخيالي. (ج ١، ط ١، ص ٣١٨ و ٣١٩). وعباراته في الأسناد هي ما نقلناها أولاً وهي متضمنة لبعض عبارات الباحث في أنتهاء اعترافاته حول الدليل المذكور في التجزء التام العقلي فتبصر. وهذه العجوج في تجزء الخيال قد حررناها تحرير إيضاح وبيان في الدرس الحادي والسبعين من كتابنا الفارسي: دروس معرفت نفس (ص ٢٠٩، ط ١).

و الفرق بين هذه الحجة والحججة الثالثة أن ملاك النظر هناك هو عدم صحة اجتماع الضدين في محل واحد جسماني، و صحته عند النفس؛ وملاك النظر هاهنا هو صحة اقتران المتقابلين بل المتضادين في جسم واحد وعدم صحته عند النفس فالاجتماع هاهنا في عبارة الحجة بمعنى الاقتران فافهم.

قال صدر المتألهين في الفصل المذكور من عاشرة العلم الكلى من الأسفار بعد الإتيان بالحجج الأربع المذكورة في أن المدرك للصور المتخيلة أيضاً لابد أن يكون مجردأ عن هذا العالم، ما هذا لفظه:

فهذه حجج قوية بل يراهن قطعية على هذا المطلب، ولهذا استبعارات أخرى أخرى ذكرها إلى مباحثات علم النفس وعلم المعاد. وهذا الأصل عزيز جداً كثیر النفع في معرفة النساء الثانية كما ستفق عليه انشاء الله؛ وبه تنحل إشكالات كثيرة؛ ما لأجله ذهب بعض الحكماء كالاسكندر إلى أن النفوس التي لم تبلغ مرتبة العقل بالفعل هالكة غير باقية. واستصعب الشيخ هذا الإشكال وتحير في دفعه في بعض رسائله كرسالة الحجاج العشر. ولو لم تكن للنفس غير القوة العقلية ففة أخرى غير جسمانية خارجة في يابها عن القوة إلى الفعل لكن القول بدنور العقول الهيولانية بعد دنور ابدانها حقاً لا شبهة فيه عندنا وذلك لأنّ ما بالقوة من حيث كونه بالفعل لا يمكن وجوده إلا بأحد أمرين إما بغير وجده من القوة إلى الفعل بحصول ما هو قوة عليه، وإنما بيقائه كما كان بتبعيه ما هو قوة منه.

و بالجملة لابد من إحدى الصورتين الفعليتين إما السابقة أو اللاحقة فإذا زالت الصورة الأولى ولم تحصل الآخرة فلا جرم بطل تلك القوة رأساً فإذاً لو لم تكن في

الإنسان إلا صورة طبيعية تقوم بها قوة عقلية هيولانية فإذا فسد البدن يفسد تلك القوة بفساده فلم يبق من الإنسان شيء يعتقد به أن الشرائع الالهية ناصحة علىبقاء النفوس الإنسانية سعيدة كانت أو شقية كاملة أو ناقصة عالمية أو جاهلة. (ج، ١، ط، ١، ص ٣١٩).

أقول: قد أشار صدر المتألهين في كلامه المذكور إلى أمرين ينبغي للباحث المحقق حث النظر إليهما: أحدهما مطوي في قوله: «فهذه حجج قوية» حيث وصفها بالقوية، وثانيهما قوله: «و به تنحل إشكالات كثيرة إلخ».

أما الأول فناظر إلى قول الفخر في المباحث فأنه بعد ما نقل إنتى عشر دليلاً في تجرّد النفس منها بعض العجج المذكورة كما أشرنا إليه قال:

فهذه جملة ما وجدناه من الأدلة على إثبات تجرّد النفس ولم يستعننا شيء منها للشكوك المذكورة فمن قدر على حلتها أمكنه أن يتحقق بها انتهى.

و حيث إن تلك الشكوك عند صاحب الأسفار موهونة مدفوعة وأجاب عن بعضها بمادرية، قال: «هذه حجج قوية».

و أما الأمر الثاني فهو ناظر إلى أصلين أصيلين أحدهما حشر النفوس التي لم تبلغ مرتبة العقل بالفعل؛ و ثانيهما أن الحشر بالمعادين أي الجسماني والروحاني معاً. وقد نطق ببعض الإشارات إلى حشر تلك النفوس العين الثانية والعشرون من كتابنا سرح العيون في شرح العيون، وبالكلام في المعادين العين التاسعة والخمسون منه.

تبصرة: أدلة تجرّد الخيال تثبت حشر النفوس التي لم تبلغ مرتبة العقل بالفعل، وهذا كلام كامل رصين معاوضدة بالتصوّص الوارد على حشر النفوس مطلقاً. ونحن نزيد ونقول إن لها مع ذلك تكاملاً بروزخياً أيضاً والتكميل البرزخي ينتهيه عليه في العين الخامسة والخمسين من كتابنا عيون مسائل النفس وشرحها سرح العيون في شرح العيون، ثم إن النكتة ٣٣٧ من كتابنا ألف نكتة ونكتة حائزة لطالع أصيلة في ذلك.

تبصرة أخرى: هاهنا أدلة أخرى تثبت تجرّد النفس عقلياً وخيالياً معاً. منها البراهين الثلاثة: السادسة والسابعة والتاسمة من نفس الشفاء، كما يأتي بيانها عن قريب.

الباب الثالث:

من الحجج البالغة على تجزذ القوة العاقلة

الف) ومن الأدلة على تجزذ النفس الناطقة تجزذأ تماماً عقلياً:

أن الروح التي لك من جواهر عالم الأمر لا تتشكل بصورة ولا تخلق بخلقة ولا تسمى لإشارة ولا تردد بين سكون وحركة فلذلك تدرك المعدوم الذي فات والمنتظر الذي هوأت؛ وتسبح في الملوكوت وتنفس من عالم الجبروت.

أقول: ما نقلناه هو من كلام الفارابي في الفصوص، وهو يحتوى الدليلين على تجزذ النفس تجزذأ تماماً عقلياً. أحدهما عدم تشكلها بصورة، وعدم تخلقها بخلقة، وعدم تعبيتها لإشارة، وعدم ترددتها بسكون وحركة والجوهر الكذائى ليس من الطبائع المادية المتصرمة المقيدة بالأحياء وسائر الأحكام الجسمانية. تم قال فلعدم كونه كذلك يدرك المعدوم الذي فات والمنتظر الذي هوأت في وقت واحد وحالة فاردة والموجود الذي يجمع الماضي المعدوم والآتى المنتظر فهو فوق عالم الأجسام ومحيط عليها حيث يدرك في أفقه الأعلى السابق واللاحق كليهما. وكفى بذلك شاهداً القرآن الكريم حيث يخبرك الكشف المحمدى عليه السلام ما مضى وما يأتي كأنهما نصب عينك.

و ثانى الدليلين هو قوله: «و تسبح في الملوكوت ثم تنفس من عالم الجبروت». وسباحة الروح التي للإنسان في الملوكوت وتنفسها من عالم الجبروت أمر وراء عدم تشكلها بصورة وسائر أداتها الراجعة إلى إطلاق جوهرها وبساطة ذاتها وإرسال حقيقتها.

و قريب من الدليل الثانى هو ما قاله الشيخ الإشرافي في الهيكل الثانى من هياكل النور: كيف تتوهم هذه الماهية القدسية جسماً وإذا طربت طرباً روحانياً تقاد ترك

عالم الأجساد و تسترط عالم ما لا يتناهى .
و بالجملة أنَّ بدن الإنسان مجاور للأرض و محشور مع الطبيعة، والإنسان في هذه
الحال يدرك مآفاته وما هوَّات في الأعصار الخالية والقرون الآتية، ويسبع في بحار
الملوك ثم يتنفس من ماورائتها عالم العبروت فما هو وقع على الأرض غير ما هو
أدرك وسبع وتنفس ثم المدرك والسابع الكذائي مجرد عن المادة الطبيعية الجسمية
وأحكامها. وشرحنا على فصوص الفارابي المسمى به نصوص الحكم على فصوص الحكم
في المقام لا يخلو عن بعض فوائد فإنْ شئت فراجعه (ص ١٧٩ - ١٨٢ ، ط ١).

ب) ومن الأدلة على تجزذ النفس الناطقة تجزذً تاماً عقلياً:

أنت لا تقبل عن ذاتك أبداً وما من جزء من أجراء بدنك إلا وتنساه أحياناً، ولا يدرك الكل إلا بأجزائه، فلو كنت أنت هذه الجملة ما كان يستمر شعورك بذاتك مع نسيانها فأنت وراء هذا البدن أو أجزائه.

أقول: نقلنا هذه الحجة من هيكل النور للسهروري من نسخة مخطوطة من شرح الدواني عليه، وفي مطبوعة مصر كانت العبارة هكذا: أنت لا تقبل عن ذاتك وما من جزء...، فلو كنت أنت هذه الجملة أو جزءاً من أجزائها ما كان ... فأنت وراء هذه الجملة.

ولكن قوله: «أو جزءاً من أجزائها»، من عبارة الدواني في الشرح. وبالجملة هي تدل بظاهرها على مفاسدة جوهر النفس للبدن، وبعد التور فيها يستفاد منها تجزذها أيضاً لأنه بعد ما ثبت أن النفس الناطقة من مقوله الجوهر - كما حرر تحقيقه في شرح العين السادسة من كتابها سرح العيون في شرح العيون... وقد تحقق فيه أيضاً أن كل جوهر شاعر بذاته فهو مجرد عن المادة وأحكامها سواء كان مجرذً تماماً عقلياً كاملاً الجوهر بفضيلته الذاتية وهي الأمور الدائمة المتشابهة للأحوال أعني بها المجردات الممحضة التي هي المفارقات الكلية، أو كان نفساً عاقلة مستكملة بذاتها كالنفوس الإنسانية التي هي مبدأ الإرادة الكلية والجزئية وتصور بالكليات، أو كان نفساً حيوانية لها تجزذ خيالى برزخى وكلها جوهر مجردد قائم بذاته وشاعر بذاته.

تبصرة: قد تتحقق عند المشاه أن كل عاقل فهو معقول؛ وأن كل معقول قائم بذاته فهو عاقل، وقد برهن في الفصل التاسع عشر من النمط الثالث من إشارات الشيخ وشرح

المحقق الطوسي عليه. وقد تحقق في الحكمة المتعالية أنَّ كل عاقل فهو معقول وأنَّ كل معقول فهو عاقل على التفصيل المستوفى بيانه في كتابنا الفارسي دروس اتحاد عاقل به معقول.

ثم إنَّ النفوس الحيوانية مجردة دون التجريد العقلى على التفصيل الذي تبين في العين الأحدى والعشرين من كتابنا المذكور سرح العيون في شرح العيون، فهي جواهر مجردة غير تامة التجريد، ولذا قلنا: كل جوهر شاعر بذاته فهو مجرد ليعم الحكم الأقسام كلها؛ ولو قلنا مكانه: أنَّ كل جوهر عاقل بذاته فهو مجرد لم يشمل النفوس الحيوانية. وحاصل هذا الاستدلال قياس من الشكل الثاني، مُؤَذَّاه أنَّ ذاتك معلومة لك دائمًا، وبذنك أو كل جزء منه غير معلوم لك دائمًا، وغير المعلوم دائمًا غير المعلومة دائمًا فذاتك غير بذنك وغير أيِّ جزء من أجزاءه فتدبر.

ثم إنَّ ظاهر الاستدلال يفيد مفارقة النفس للبدن وأما كونها مجردة فيتتم بكونها جوهراً غير غافل عن ذاته والجوهر الشاعر بذاته مجرد إما تجزداً غير تام، أو تجزداً تامًاً عقلياً، أو تجزداً أتم من ذلك.

ثم يجب التعتقق في ما هو مأخوذ في هذا الدليل من أنَّ النفس تغفل عن أجزاء بذنه أحياناً، وفي ما قاله ابن القناري في جواب السؤال الخامس من خاتمة مصباح الأنُس من أنَّ الباطن غير غافل عن الظاهر حتى النائم في نومه والسكنان في سكره ولذا ينتبه بأدنى ما يصيبه لكنَّ الظاهر قد يغفل عن الباطن مع حضوره بالاشغال بغيره (ص ٣٠٤ ط ١).

و هذا الدليل من هيكل النور بالعربية مترجم في الهيكل النور بالفارسية: بدانكه تو غافل نباشى از خود هرگز (مجموعه مصنفات الشيخ الإشرافي، ج ٣، ص ٨٥ ط ايران).

ج) ومن الأدلة على تجزذ النفس الناطقة تجزذأ دائمًا عقلياً:

أن بدنك أبداً في التحلل والسيلان، وإذا أنت الفاذية بما تأتي وإن لم يتحلل من بدنك المتعق عند ورود الجديد لعظم بدنك جذاً، ولو كنت أنت هذا البدن أو جزءاً منه لتبدل أنانيتك كل حين ولما دام الجوهر المدرك منك فأنت أنت لا بدنك كيف ويتحلل وليس عندك منه خبر فأنت وراء هذه الأشياء.

أقول: هذا الدليل نقلناه من هيكل النور للشهروardi من نسخة مخطوطة من شرح الدواني عليها. والعبارة نقلت في طبعة مصر هكذا:

بدنك أبداً في التحلل والسيلان ولو أنت الفاذية بما تأتي به ولم يتحلل من المتعق قبل ورود الجديد شيء لعظم بدنك جذاً، ولما كان الجوهر المدرك منك تابتاً على حال واحد فأنت أنت لا بدنك وكيف تكون أنت إيه وهو في التحلل وليس عندك منه خبر فأنت وراء هذه الأشياء (ص ١١).

ثم إن ما هو مستفاد من ظاهر هذا الدليل هو أن الإنسان وراء هذا البدن أي يفيد مفاسدة النفس للبدن وأثنا ان ذلك الأمر حقيقة مجردة عن المادة وأحكامها فيحتاج إلى ضميمة أمور أخرى وتضمينها في الدليل.

والزيادات في المطبوع المذكور توجد في عبارات شرح الدواني عليه. وخلاصة الدليل: أن البدن يتبدل دائمًا والنفس باقية مستمرة فهي غيره.

وهذا الدليل مترجم بالفارسية في هيكل النور: «يدان كه تن تو بيوسته در نقسانست بالغ (مجموعة مصنفات الشیخ الإشراقي ج ٣، ص ٩٥ ط ایران).

د) ومن الأدلة على تجزذ النفس الناطقة تجزذأ تماماً عقليناً

أنَّ العواس لا تدرك إلا المفردات أعني أنَّ مدركاتها مفردات، وليس فيها حكم والحكم معتبر فيه الإسناد ويتطرق فيه الصدق والكذب وفيما حاكم يصدق بعض مدركات العواس، ويرد بعضها الآخر وهو العقل؛ فلو كان جميع قوى الإنسان مادية لكان عارياً عن ذلك الحاكم العاقل وبالتالي باطل فالمقدم مثله.

ولست أعني بقولي هذا أنَّ الحكم مرَكَب وذلك لأنَّ الحكم فعل من أفعال النفس وإن شانها وهو بسيط، ولكنَّ ذلك الحكم البسيط لا يصدر عن القوى العusiveية فافهم. وهذا الدليل قويم جداً، وواجب تسرِّيه في جميع الأحكام المتفرعة على المفردات المدركة فإنها من حيث هي أحكام من المعانى الكلية لن تطالها أيدي العواس فقط، فالمردك الذى يستنبط منها أو من غيرها أحکاماً ويعملها عليها غيرها بالضرورة وذلك الغير هو المردك للكليات أي العقل فتبصر.

ه) ومن الأدلة على تجزذ النفس الناطقة تجزذ تماماً عقلياً

أن الإنسان يسمع الصوت ويميز بين القريب والبعيد منه وهمما من المعانى فالسمع بمعزل عن إدراكها. وصاحب الأسفار في الفصل الثانى من الباب الرابع من الجوادر والأعراض منه بعد إثبات وجود الصوت في الخارج، أفاد بقوله الشريف: أن المدرك والمحسوس لابد وأن يكونا أمراً موجوداً عند المدرك حالة إدراكه والموجود عند الجوهر العاس لابد وأن يكون ملائقاً له، وهى الصوت وشكل النسوج وإن كانوا موجودين عند السامعة لكن صفتى القرب والبعد غير موجودتين عندها. والتحقيق أن يقال إن تعلق النفس بالبدن يوجب تعلقها بما اتصل به كالهوا والمجاور بحيث كأنهما شيء واحد تعلقت به النفس تعلقاً ولو بالعرض، فكلما حدث فيه شيء مما يمكن للنفس إدراكه بشيء من العواس من الهيئات والمقادير والأهام بينها والجهة التي لها وغيرها فأدركت النفس له كما هو عليه. انتهى كلام صدر المتألهين في المقام (ج، ٢، ص ٣٢، ط١).

أقول: قوله «و التحقيق أن يقال إلخ»، هذا التحقيق الأنثيق هو أحد البراهين على أن النفس الناطقة تصير بتكمالها الجوهرى عارية عن المواد و مجردة عن الأحياء و سائر أوصاف المادة وهذا التحقيق كلام سام سامك يعقله من كان له قلب. فالنفس الناطقة لتنا كانت غير منطبعة في البدن فبحكم تجزذها التورى المبسوط تتعلق بما ورائه فيدرك القرب والبعد في الأصوات من هذه العيوبية. ويمكن إدراج هذا الدليل في الرابع من هذا الباب، كما لا يخفى على المستبصر.

و) ومن الأدلة على تجزذ النفس الناطقة تجزذأ تاماً عقلانياً

كما في رسائل الكندي الفلسفية (ص ٢٧٣، ط مصر):

أنّ النفس بسيطة ذات شرف وكمال، عظيمة الشأن، جوهرها من جوهر الباري عزوجل، كقياس ضياء الشمس من الشمس.

وقد يبين أنّ هذه النفس منفردة عن هذا الجسم مبادئه له، وأنّ جوهرها جوهر إلهي روحاني، بما يرى من شرف طباعها ومضادتها لما يعرض للبدن من الشهوات والنضب.

و ذلك أنّ القوة الفضبية قد تتحرك على الإنسان في بعض الأوقات فتحعمله على ارتكاب الأمر العظيم فتضادها هذه النفس وتنعن الفضب من أن يفعل فعله أو أن يرتكب الغيط ويزنته وتضطبه، كما يضبط الفارس الفرس إذا هم أن يجمع به أو يمده، وهذا دليل يبين على أنّ القوة التي يضب بها الإنسان غير هذه النفس التي تنعن الفضب أن يجري إلى ما يهواه، لأنّ المانع لامحالة غير المنوع لأنّ لا يكون شيء واحد يضاد نفسه.

فأمّا القوة الشهوانية فقد تتحقق في بعض الأوقات إلى بعض الشهوات، ففكّر النفس المقلية في ذلك أنه أخطأ، وأنه يؤدي إلى حال ردته فتنتهي عن ذلك وتضادها، وهذا أيضاً دليل على أنّ كلّ واحدة منها غير الأخرى.

و هذه النفس التي هي من نور الباري عزوجل إذا هي فارقت البدن علمت كلّ ما في العالم، ولم يغفّ عنها خافية والدليل على ذلك قول أفلاطون حيث يقول: إنّ كثيراً من الفلاسفة الطاهرين القدماء لما يتجرّدوا من الدنيا وتهانوا بالأشياء المحسوسة،

وتفرّدوا بالنظر والبحث عن حقائق الأشياء، انكشف لهم علم الغيب، وعلموا بما يخفيه الناس في نفوسهم، وأطلّوا على سرائر الخلق.

إذا كان هذا هكذا، والنفس بعد مرتبطة بهذا البدن في هذا العالم المظلم الذي لولا نور الشمس لكان في غاية الظلمة، فكيف إذا تجرّدت هذه النفس وفارقت البدن، وصارت في عالم الحق الذي فيه نور الباري سبحانه فأمّا من كان غرضه في هذا العالم التلذذ بالماكل والشارب المستحبّلة إلى الجيف، وكان أيضًا غرضه في هذه الجماع فلابسبيل لنفسه المقلية إلى معرفة هذه الأشياء الشريقة، ولا يمكنها الوصول إلى التشبيه بالباري سبحانه. ولقد صدق أفلاطون في هذا القیاس وأصحاب به البرهان الصحيح.

أقول: صدر ما نقلناه من رسائل الكندي من أنّ النفس تمنع الغضب والشهوة عن فعلهما، دليل على أنّ المانع غير المعنون فحسب ولا يدلّ على تجرّد المانع عن المادة والماديات الطبيعية. والوجه الأعم مأخذًا من ذلك ما قلنا في صدر العين الخامسة من كتابنا عيون مسائل النفس، وشرحه: سرح العيون في شرح العيون من أنّ الدليل على مغافرتها له أنك لا تجعل طبعتك حاكمة عقلك إلخ.

وأما ما نقله عن أفلاطن الإلهي فهو صريح على تجرّدّها العقلاني، وكونها من صنع العالم الربوبي، والتّمثيل بنور الشمس وما أفاد حوله كلام في غاية الكمال.

ثم ما أفاد الكندي من أنّ جوهر النفس من جوهر الباري عزوجلّ كقياس ضياء الشمس من الشمس، قوله شأن ينفي أن ينظر فيه نظر دقة وتحقيق وتفكير.

والمروى في روضة الجنان عن الإمام جعفر بن محمد الصادق عليهما السلام أنه قال: «يُفصل نورنا من نور ربنا كشعاع الشمس من الشمس».

وفي الكافي بإسناده عن أبي بصير قال سمعت أبي عبد الله عليهما السلام يقول:

المؤمن أخ المؤمن كالجسد الواحد، إن اشتكي شيئاً منه وجد الم ذلك في سائر جسده وأرواحهما من روح واحدة، وإن روح المؤمن لأنّد اتصالاً بروح الله من اتصال شعاع الشمس بها. (ج ٢، من المغرب، ص ١٣٣).

و غرضنا الأهم من نقل ما في رسائل الكندي في المقام هو كلام أفلاطن الدال على تجزؤ النفس الناطقة تجرداً تماماً عقلياً.

و خلاصة الدليل أنَّ الإنسان بالتجزؤ والتفرُّد والإعراض عن الأحوال الذهنية البهيمية والسيعية، والانصراف إلى البحث عن حقائق الأشياء، انكشف له علم الغيب، وعلم بما يخفيه الناس، واطلع على سرائر الخلق. وما هذا شأنه فليس إلا من وراء الطبيعة، وأين للطبيعة الخروج عن حيزها، واطلاعها على المفهومات، وصيروتها عببة للحقائق النورية، والأمور الفيبيبة المحيطة على الزمان والمكان وسائر الأوصاف المادية؟

نعم قال الكندي:

أنَّ أفلاطن قاس القوة الشهوانية التي للإنسان بالختزير، والقوة الفضبية بالكلب، والقوَّة العقلية بالملِك. وقال: من غلب عليه الشهوانية وكانت هي غرضه وأكثر همه فقياهه قياس الخنزير؛ ومن غلبت عليه الفضبية فقياهه قياس الكلب؛ ومن كان الأغلب عليه قوَّة النفس العقلية وكان أكثر أدبه الفكر والتمييز ومعرفة حقائق الأشياء، والبحث عن غواصض العلم، كان إنساناً فاضلاً قريباً الشبه من الباري سبحانه؛ لأنَّ الأشياء التي نجدها للباري عز وجل هي الحكمة والقدرة والمدل والخير والجميل والحق. وقد يمكن للإنسان أن يدبر نفسه بهذه الحيلة حسب ما في طاقة الإنسان فيكون حكيمًا عدلاً جواداً خيراً يؤثر الحق والجميل، ويكون بذلك كلَّه بنوع دخل النوع الذي للباري سبحانه من قوته وقدرته، لأنَّها آتاك اقتبست من قربها قدرة مشاكلة لقدرته.

فإنَّ النفس على رأى أفلاطن وجَّهَ الفلسفَة باقية بعد الموت، جوهرها كجوهر الباري عز وعلا في قوتها إذا تجزأت أن تعلم سائر الأشياء كما يعلم الباري بها، أو دون ذلك برتبة يسيرة، لأنَّها أودعت من نور الباري جل وعز. وإذا تجزأت وفارقت هذا البدن وصارت في عالم العقل فوق الفلك صارت في نور الباري، ورأيت الباري عز وجل، وطابت نوره، وجلت في ملكته، فانكشف لها

حينئذ علم كل شيء، وصارت الأشياء كلها بارزة لها كمثل ما هي بارزة للباري عزوجل؛ لأننا إذا كنا ونحن في هذا العالم الدنس، قد نرى فيه أشياء كثيرة بضوء الشمس، فكيف إذا تجردت نفوسنا وصارت مطابقة لعالم الديمومية، وصارت تنظر بنور الباري فهي لاسحالة ترى بنور الباري كلّ ظاهر وخفى، تقف على كل سرّ وعلاتيّة.

أقول: وعلى هذا المنوال جاء في كتاب اخوان الصناء:
أنّ النّفوس السعيدة إذا فارقوا الأبدان صاروا ملائكة، والنّفوس الشّقية إذا فارقوها صاروا شياطين وأجنة، وكما إذا غلب عليه الغضب والشهوة صار سبعاً وبهيمة.
وكذا قال الشيخ البهائي في الأربعين:

و العجب منك أنت تذكر على عباد الأصنام عبادتهم لها، ولو كشف القطاء عنك،
و كوشفت بحقيقة حالي، ومثل لك ما يمثل للمكاشفين إيماناً في النوم أو اليقظة لرأيت
نفسك قائماً بين يدي خنزير، مشترأ ذيلك في خدمته، ساجداً له مرّة، وراكباً أخرى،
منتظراً أشارته وأمره؛ فمهما طلب الخنزير شيئاً من شهواته، توجهت على الفور إلى
تحصيل مطلوبه وإحضار مشتهياته، ولأبصرت نفسك قائماً بين يدي كلب عقرور
عابداً له مطيناً لما يلتعسه، مدقاً للنّظر في الحيل الموصلة إلى طاعته و أنت بذلك
ساع فيما يرضي الشيطان ويسره فإنه هو الذي يهيج الخنزير والكلب ويععندهما على
استخدامك، فأنت عن هذا الوجه عابد للشيطان وجندوه، ومندرج في المخاطبين
العاتبين يوم القيمة بقوله تعالى «أَلَمْ أَعْهُدْ إِلَيْكُمْ يَا بْنَ آدَمَ أَنْ لَا تَبْدُوا الشَّيْطَانَ
إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ».

وكذا قال ابن مسكويه في طهارة الأعراف:
إن أصح مثل ضرب لكم من نفوسكم الثلاث (أي النفس الناطقة، والنفس السمعية،
والنفس البهيمية) مثل ثلاثة حيوانات مختلفة جمعت في رباط (في مكان - خ ل)
واحد: ملك و سبع و خنزير فأيتها غالب بقوتها قوة الباقيين كان الحكم له. (طهارة
الأعراف في حاشية مكارم الأخلاق للطبرسي، ط١، ص٥١).

ولك مزيد استبصار في ذلك في العين الثالثة والستين وشرحها من كتابنا سرح العيون في شرح العيون في تجسم الأعمال أيضاً.
ونظير ما تقدم من كلام هؤلاء الأكابر في القوى الحيوانية جاء في نزهة الأرواح للشهر زورى في أخبار ديوجانس التاسك الكلبي من أن:

الإسكندر وقف عليه يوماً فلم يلتفت إليه، فقال: يا ديوجانس! ما هذا التهاون بي؟ أراك عنى غنياً. فقال: وأي حاجة تكون لي إلى عبد عبدي؟ فقال له الإسكندر: ومن عبد عبدي؟ فقال: أنت؛ كيف ذلك؟ قال: لأنّي ملكت الشهوة فقهرتها واستعبدتها، وملكتك الشهوة فقهرتك واستعبدتك، فأنت عبد من استعبدته أنا. (ج ١، ص ٢٠٨، ط حيدر آباد الدكن الهند).

وكذا مثله متقول عن سقراط وملك ناحيته كما في طبقات الأطباء والحكماء لابن جلجل، حيث قال في أخبار سقراط ما هذا لفظه:

و خطر عليه ملك ناحيته فنظر إليه، فوضعه سقراط إلى أن قال: قال له الملك: أنت عبد لي. قال له سقراط: وأنت عبد عبدي. قال له الملك: وكيف ذلك؟ قال له سقراط: لأنّي رجل أملك شهوتي الموزية، وأنت رجل تملكك شهوتك فأنت عبد عبدي. (ص ٣٠، ط مصر).

وما هو يناسب نقله في المقام ما أفاد هؤلاء العظام، ما حكااه صاحب الفتوحات المكية في الباب الثالث والسبعين منها بقوله:

و كان بعض أخوالي منهم (يعنى من الذين تركوا الدنيا عن قدرة)، كان قد ملك مدينة تلمسان يقال له يحيى بن يغان، وكان في زمانه رجل فقيه عابد منقطع من أهل تونس يقال له عبدالله التونسي عابد وقته، كان بموضع خارج تلمسان يقال له العباد، وكان قد انقطع بمسجد عبدالله فيه وقبره مشهور بزار، بينما هذا الصالح يمشي بمدينة تلمسان بين المدينتين أقادير والمدينة الوسطى، إذ لقيه خالنا يحيى بن يغان ملك المدينة في خوله وحشمه، فقيل له هذا أبو عبدالله التونسي (كذا) عابد وقته، فمسك لجام فرسه وسلم على الشيخ، فرَّ عليه السلام، وكان على الملك ثياب فاخرة.

فقال له: يا شيخ هذه التهاب التي أنا لابسها تجوز لي الصلاة فيها؟ فضحك الشيخ،
قال له الملك: ممّ تضحك؟

قال: من سخف قولك، وجهك بنفسك وحالك، مالك تشبيه عندي إلّا بالكلب يتسرع
في دم الجيفة وأكلها وقدارتها، فإذا جاء ببول يرفع رجله حتى لا يصبه البول، وأنت
وعاء مليء حراماً وتسأل عن التهاب ومظالم العباد في عنقك. قال: فبكى الملك
ونزل عن ذاته وخرج عن ملكه من حينه ولم خدمة الشيخ، فمسكه الشيخ ثلاثة
أيام، ثم جاءه بحيل، فقال له: إنها الملك قد فرغت أيام الضيافة قم فاحتطلب، فكان
يأتي بالحطب على رأسه ويدخل به السوق والناس ينظرون إليه ويبكون فيبيع
ويأخذ قوته ويصدق بالباقي ولم ينزل في بيده ذلك حتى درج ودفن خارج تربة
الشيخ، وقبره اليوم بها يزار، فكان الشيخ إذا جاءه الناس يطلبون أن يدعوا لهم يقول
لهم: التمسوا الدعاء من يحيى بن يهان فإنه ملك وزهد ولو ابتنمت بما ابتلي به من
الملك ربما لم أزهد (ج ٢، ص ٢٣، ط مصر).

ز) برهان آخر على تجزذ النفس الناطقة تجرداً تماماً عقلياً

هذا البرهان من أونق البراهين على أنّ النفس الناطقة من سبع المفارقات التورية ونشأتها غير عالم الأجسام المادية. وهذا البرهان ناطق بأنّ الحواس لا تعلم أنّ للمحسوس وجوداً في الخارج بل هذا شأن العقل، والعقل هو النفس الناطقة العاقلة المجزدة تجزداً تماماً عقلياً. فناتي بما حررته صاحب الأسفار في الفصل الثاني من الطرف الثالث من المسلك الخامس «المرحلة العاشرة» منه في العقل والمعقول، قال:

فصل في أنّ الحواس لا تعلم أنّ للمحسوس وجوداً في الخارج بل هذا شأن العقل؛ إنّ الإدراكات الحسّيّة يلزمها افتعال آلات الحواس، وحصول صور المحسوسات سواء كانت في آلات الحواس كما هو المشهور وعليه الجمهور، أو عند النفس بواسطة مظاهرتها كما هو الحق؛ فهو أنما يكون بسبب استعداد مادة العاسة له، فإنّ لامسة أيديينا مثلاً أنما تحس بالحرارة وتتأثر عنها للاستعداد الذي هو فيها؛ والبصر أنما يقنع فيه الإحساس بصورة البصر للاستعداد الذي هو فيه؛ والسمع أنما يحصل فيه الصوت للاستعداد الذي هو فيه، وليس للحواس إلا الإحساس فقط وهو حصول صورة المحسوس فيها، أو في النفس بواسطة استعمالها، فالحواس أو النفس العاسة بما هي حاسة ليس لها علم بأنّ للمحسوس وجوداً في الخارج، إنما ذلك مما يعرف بطريق التجربة فهو شأن العقل أو النفس المستفكرة، وليس شأن العس والخيال.

والدليل على صحة ما ذكرناه أنّ المجنون مثلاً قد تحصل في حسنه المشترك صور براها فيه، ولا يكون لها وجود من خارج، ويقول ما هذه المبصرات التي أراها؟

ويقول: إني أرى فلاناً وكذا وكذا، ويجزم بأنَّ ما رأه كما رأه فهو بالحقيقة موجودة في حقيقتها كما وجدت للإنسان سائر الصور الحسية، لكن لما لم يكن له عقل يميزها ويعلم أن لا وجود لها من خارج توهُّم أن تلك الصورة موجودة في الخارج كما هي مرئية له.

و كذلك النائم يرى عند منامه بحسبه المشترك بل بخياله أشياء لاحقيقة لها في الخارج من المبصرات والسموعات وغيرهما فغيره يسمع ويسمع ويذوق ويجلس، ويجزم بأنه يشاهدها بالحقيقة. وسبب ذلك وجود صور تلك الأشياء في قوة خياله وحشه المشترك وهي في النوم كما هي عند اليقظة، ولتعلق القوة المقلية عن التدبر والتفكير فيما يراه أنه من أى قبيل.

و كذلك إذا تأثرت أيدينا مثلاً عن حرارة ورددت علينا من خارج، أو حصلت له بسبب داخلي لسوه مزاج حار، فأحسست بها لا يكون لها إلا الإحساس قياماً أن يعلم أن هذه الحرارة لابد أن يكون في جسم حار خارجاً كان أو داخلاً فذلك للعقل بقوته الفكرية.

و كذلك إذا حملت شيئاً ثقيلاً فائضاً تعس بالعقل، وتتفعل عن العقل فقط، وأنت أن هذه الكيفية قد حصلت بسبب جسم ثقيل في الخارج فذلك ليس إدراكه بالحسن، ولا بالنفس في ذاتها بل بضرب من التجربة.

و من هذا المقام يتباهي الليبيب بأنَّ للنفس نشأة أخرى غير عالم الأجسام المادية يوجد فيها الأشياء الإدراكية الصورية من غير أن تكون لها مادة جسمانية حاملة لصورها وكيفياتها.

ونعم العون على إثبات ذلك العالم ما حققناه في مباحث الكيفيات البحسوة أنَّ الموجودة من تلك الكيفيات في القوى الحسية ليست إيتها بل من جنس آخر من الكيفيات هي الكيفيات النصالية: فالسموعات والمبصرات والملموسات وغيرها كلها كيفيات محسوسة حكاية، وهي نفسانية حقيقة؛ كما أنَّ الصور المقلية من الجواهر العادمة كالإنسان والفرس والفالك و الكوكب والماء والنار هي إنسان

وفرض وفلك وكوكب وماه ونار حكاية، وهي جواهر عقلية متعددة بالعقل بالفعل
حقيقة. وهذه الأحكام وأشباهها من عجائب معرفة النفس الآدمية وعلم المعاد كما
نحن بصدده بيانه من ذي قبل انشاء الله. (الأسفار، ج ١، ص ٣٢١، ط ١).

أقول: العقل يحكم بأنّ ما يدركه إنسان هو أيّ نوع من الإدراكات، وهو الحاكم متلاً
بأنّ ذلك المدرك مما فاض على صنع النفس مجرّداً ثم تمثّل بمثال صوري في لوح
النفس أيضاً، وأنّ هذا المدرك هو مما أنشأ النفس في صنع ذاتها بإعداد قواها الحسية،
وأنّى للقوى الأخرى هذه الشأنية. والعين تنفعل من الشمس إذا قابلتها مفتوحة أو
مضمومة، والمحسوس بالذات هو ما حصل للنفس عند قوتها الباصرة، وأنا أنّ
المحسوس بالعرض هو الشمس ولها وجود في الخارج فهو شأن العقل؛ وكذلك في باقي
المحسوسات. بل ربما يدرك الإنسان متلاً نورياً في الأفق الأعلى وبين جنة المدرك
وذلك المثال مسافة مراحل، وهو يعلم أنّ ذلك المثال قائم بنفسه القدسية الكلية الإلهية
المدركة وليس بخارج عنها وإنّ كان بظاهره خارجاً عنها بتلك المسافة، وأنّى
للحواس ذلك العلم والحكم. قال سبحانه: «علمه شديد القرى ذو مرة فاستوى يوهو بالأفق
الأعلى ثم دنى فتدلى فكان قاب توسين أو أدنى فألوحى إلى عيده ما ألوحى» (النجم ٦-١١).
فهذا الدليل حكم عدل وناطق بالصواب على أنّ القوة الحاكمة المميزة التي اختص بها
الإنسان دون سائر الحيوانات، هي ليست من القوى المحسوسة، بل هي نور مجرّد من
وراء عالم الطبيعة وفوقه وقبله وبعده ومحيط عليه بل محيط به.

قوله: «و نعم العون إنـ». تحقيق البحث يتطلب في عدة مواضع من الأسفار منها في
مبحث الوجود الذهني. و قوله: حكاية، ناظر إلى ما هو التحقيق في الوجود الذهني فإنّ
المدركات من حيث هي حكاية وجودات ذهنية، ومن حيث هي نور النفس علم
حضورى وجود بسيط اتسع بها النفس اتساعاً وجودياً، وزادت اكتشافاً نورياً. ولما
كان العلم والعمل جوهرين نوريتين وكان قوام النفس بهما، وكان العلم مشخصاً للنفس
كما أنّ العمل كان مشخصاً للبدن، والبدن مرتبة نازلة للنفس في العوالم كلها، ويتجسم
ويتحقق العلم والعمل كان للإنسان معادن، الجسماني والروحياني معاً، ويطلب تفصيل

الكلام في المعادين في العين التاسعة والخمسين من كتابنا سرح العيون في شرح عيون مسائل النساء.

و خلاصة تحقيقه في المقام هي ما أتى به في آخر الإشراق التاسع من الشاهد الثاني من المشهد الأول من الشواهد الروبية، حيث قال:

كشف وإثارة: النفس عند إدراكتها للمقولات الكلية تشاهد ذات نورية مجزدة لا يجريد النفس إياها وانتزاع مقولها من محسوسها كما عليه جمهور الحكماء بل بانتقال ومسافرة يقع لها من المحسوس إلى المتخيل ثم منه إلى المعمول، وارتعال لها من الدنيا إلى الأخرى تم إلى ماورائتها، وفي قوله تعالى: «ولقد علمتم النشأة الأولى فلولا تذكرون» إشارة إلى هذا المعنى، أي تقدم النشأة الدنيا على النشأة الأخرى من جهة انتقال النفس من إدراك المحسوسات إلى ماورائتها فإن معرفة أمور الآخرة على الحقيقة في معرفة أمور الدنيا، على أن مفهوميهما من جنس المضاد، وأحد المضادين لا يعرف إلا مع الآخر؛ ولهذا قيل: الدنيا مرآة الآخرة، والعارف بمشاهدة أحوال الإنسان هاهنا يحكم بأحواله في القيمة ومتزله عند الله يوم الآخرة، واعلم أن لهذه المسألة على هذا الوجه الذي أدركه الراسخون في العكمة مدخلًا عظيمًا في تحقيق المعادين الجسماني والروحياني، وكثير من المقاصد الإيمانية ولهذا بسطنا القول فيها في الأسفار الأربع بسطاً كبيراً، ثم في الحكمة المتعالية بسطاً متوسطاً، واقتصرنا هاهنا على هذا القدر إذ فيه كفاية للمستبصر (ص ٢٢، ط ١).

أقول: ما قاله في آخر كلامه في الشواهد من الفرق بين الأسفار والحكمة المتعالية، كان باتفاق عدة نسخ من المخطوطة التي عندنا وهي نسخ معتبرة مصححة بعضها مرداته بتعليقات بعض تلامذة المتأله السبزواري حين كان يتعلم الشواهد منه وت تلك التعليقات كلها من إفادات المتأله المذكور، ونسخة منها بخط الحكيم المولى إسماعيل أستاذ المتأله السبزواري.

و بالجملة النسخ كلها متفقة في نقل العبارة المذكورة أعني قوله: «ولهذا بسطنا القول فيها إلخ» مع أن عباراته الأخرى ناصرة على أن الأسفار والحكمة المتعالية كتاب

واحد، كما قال في أول الأسفار:

فرتبت كتابي هذا طبق حركاتهم في الأنوار والآثار على أربعة أسفار وسميتها:

الحكمة المتعالية في المسائل الروبية (ص ٤، ط ١).

وقال في البحث عن كون شيء موجوداً لا ينافي تأثير العلية من شرحه على الهدایة الأربعية: (ص ٢٥٨، ط ١): «ولنا بفضل الله ورحمته برهان حكمى على هذا المقصود الشريف أوردها في كتابنا المستوى بالحكمة المتعالية» وأورده في آليات الأسفار.

وقال في تعليقه على الفصل الخامس من سادسة آليات الشفاء في إثبات الغایة ما هدفه:

و نحن لما كرمنا رجوع الرجل الآلهي في شيء من مسائل علمه إلى صاحب علم جزئي طبيعياً كان أو غيره فيما في البحث الذي كان مذكوراً هناك على سبيل الوضع والتسليم، لهذا نرفع العوالات في أكثر المواقع من شرح هذا الكتاب ونوردها بالفعل كما هو عادتنا في كتابنا الكبير المسمى بالأسفار وهو أربعة مجلدات كلها في آليات بقسيمها الفلسفة الأولى وفن المفارقات (ص ٢٥٦، ط ١). ففي شرح الهدایة سماء بالحكمة المتعالية، وفي تعليقه على الشفاء بالأسفار الأربع. والشواهد من كلماته وكلمات أرباب الترجمات في أن الأسفار الأربع هي الحكمة المتعالية كثيرة، وقال أستاذنا العلم الآية السيد أبوالحسن الرفيعي القزويني (رفع الله تعالى درجاته) في وجه تسمية الكتاب تارة بالحكمة المتعالية، وأخرى بالأسفار الأربع: «إن الأول بلحاظ الجمع، والثاني بلحاظ التفصيل؛ كما أن كتاب الله الكريم بالجمع قرآن وبالتفصيل فرقان».

وأما ما في الشواهد من الفرق والتعدد فلعل الله يحدث بعد ذلك أمراً. قوله: وفي قوله: **«لقد علمتم»** الخ، أفاد المتأله السبزواري في تعليقه على الشواهد في المقام بقوله:

أي قد علمتم انتقالكم في النشأة الأولى من المحسوسات إلى المثل المعلقة التي في

عالم مثالكم الأصغر الذي هو من سخن عالم المثال الأكبر الذي هو من سخن براز حكم وصور أعمالها في النشأة الأخرىوية الصورية والجسمانية فلولا تذكرون لها مع استغراقكم في أمثالكم وأسناخها. وكذا علمتم انتقالكم من الأشباه الصورية الأخرىوية والمثل المعلقة إلى الذوات العقلية والمعانى الجامعية والمثل التوروية فلولا تذكرون لما وراء الآخرة الصورية وهو الحشر الروحاني، وتشاهدونها عن بعد مع انهماككم فيها كما بینا من رجاء الوصول. بل علمتم انتقالكم إلى معرفة نور الأنوار وحقيقة الحقائق الذي معرفة ذاته وصفاته جنة الذات وجنة الصفات، سيما مرتبة حق اليقين من المعرفة فلولا تذكرون لنهاية السياقات ومتنهى النهايات ومرجع الموجودات لأنترى أنه أن إدراك كل كلى عقلى مشاهدة ذات مجردة نورية كذلك إدراك الكلى الذي هو الوجود المشترك فيه للمفارقات والمقارنات وهو أبهى وأعم من كل شيء مشاهدة عن بعد لحقيقة الوجود هي أظهر وأنور وأوسع من كل نور وفيه، ونعم ما قيل:

زو قیامت را همی پرسیده‌اند
کای قیامت تا قیامت راه چند
با زیان حال می‌گفتی بسی
که ز محشر حوال را پرسد کسی
و ائما لا يلتقط ولا يتتبه الإنسان الفاصل بهذه الترقيات والعروجات مع وغوله فيها
واختلاسه وتبذه وصعوده إليها لازمولها إليه، لأنه يظن ذاته وجوده هذا البدن
ال الطبيعي وهو من جمود الزهريرى «نسو الله فأنسينهم أنفسهم». حشر(٥٩): ١٩.

ح) برهان آخر على تجزذ النفس الناطقة تجزذًأ تاماً عقلياً

و هو أنه يمكننا أن نعقل ذاتنا، وكل من عقل ذاتاً فله ماهية تلك الذات، فإذاً لذاه ماهية ذاتنا، فلا يخلو إيماناً أن يكون تعلقنا لذاتنا لأنّ صورة أخرى مساوية لذاتنا تحصل في ذاتنا، وإيماناً أن يكون لأجل أنّ نفس ذاتنا حاضرة لذاتنا، والأول باطل لأنّه ينافي إلى الجمع بين المثلين، فتعين الثاني؛ وكل ما كان ذاته حاصلة لذاته كان قائماً بذاته؛ فإذاً القوة العاقلة قائمة بنفسها، وكل جسم وجسماني فإنه غير قائم بنفسه، فإذاً القوة العاقلة ليست بجسم ولا جسماني.

أقول: أتى الفخر الرازي في المباحث المشرقة: بالدليل المذكور وقال:

هو دليل عوّل الشيخ عليه في كتاب المباحثات، وزعم أن أجل ما عنده في هذا الباب هذا الدليل. ثم إنّ تلاميذه أكثروا من الاعتراضات عليه والشيخ أجاب عنها، إلا أنّ الأسئلة والأجوبة كانت متفرقة وانا رتبناها وأوردناها على الترتيب البعيد.
ثم نقل الفخر الدليل وتلك الأسئلة والأجوبة (ج، ٢، ص ٣٥٢-٣٥٩، ط حيدرآباد) وهو الدليل الثاني من المباحث في بيان تجزذ النفس الإنسانية.

ثم صاحب الأسفار جعله الحجة الثانية من العجيج التي أوردتها في تجزذ النفس الناطقة تجزذًأ تاماً عقلياً، إلا أنه حرر ذيل الدليل هكذا:

و الأول محال لأنّه جمع بين المثلين فتعين الثاني، فكل ما ذاته حاصلة لذاته كان قائماً بذاته فإذاً النفس جوهر قائم بذاته، وكل جسم وجسماني غير قائم بذاته فالنفس جوهر غير جسماني. (ج، ٤، ص ٦٦، ط ١).

تم أنّ الدليل المذكور على تجزذ النفس جاء في تصارييف المباحثات بانعاء عديدة

ولكن لم أجده بتلك العبارات المنقوله من المباحث و الأسفار؛ وكأنه تحرير آخر لاما في المباحثات كما سنأتي به. و صاحب الأسفار نقل العبارة من المباحث لا من المباحثات كما يعلم بعرض ما في الأسفار على المباحث. و عندنا نسخة مصورة من المباحثات في سفينة تحتوي ثمانى و تسعم رسائل و مقالة، أصلها محفوظ في خزانة مكتبة الآية العبر المعظم المرعشى زيد عزه في دار العلم قم المحمية، و نسخة أخرى مطبوعة مع عدة رسائل أخرى بعنوان أسطو عند العرب دراسة و نصوص غير منشورة مسابذل الجهد فيها خدوم العلم المفضل عبدالرحمن بدوى دامت تأيياداته. و العجب أن النسختين لا يافق عبارات إحديهما الأخرى كاملاً بل كل واحدة منها تحرير محرر منفرد، و تقرير جامع عليهنده. كيف كان، عبارة المباحثات في بيان الدليل المذكور على وزان ما في النسخة المطبوعة محررة هكذا:

من شأننا أن ننقل أنفسنا، سواء كان طبماً أو كسباً، فبعض الأشياء يعقل ذاته وجوهره، وما يعقل شيئاً فحقيقة ذلك الشيء حاصلة له، فحقائق ذاتنا حاصلة لها (لنا-خ)؛ وليس مرتين، فإنَّ حقيقة الشيء، مرَّة واحدة، وليس نفس الوجود، وهذا لكل شيء، وليس كل شيء يعقل ذاته، وهذا لذاته ليست لغيره، ونحن ننقل جوهرنا، فهو جوهرنا ماهية لذاته ليست لغيره، وهذا إذن هو أنَّ حقيقتي جوهرنا الأصلية ليست لغيرها، وهذا معنى قولهم: كل ما يرجع على ذاته فهو عقل، أي تكون ماهية ذاته التي بها هي بالفعل لذاته ليست لغيره، ونحن ننقل جوهرنا، فهو جوهرنا ماهيته لذاته ليست لغيره.

ليس يجوز أن يكون أصل حقيقتنا له بالقياس إلى نفسه أنه موجود الوجود الذي له، ثم له بالقياس إلى نفسه أنه معقول بزيادة أمر على أنه موجود الوجود الذي له على أنهما اثنان، فإن حقيقته لا يعرض لها مِرْءَةٌ شيءٌ ومرأة ليس ذلك الشيء، وهي واحدة في وقت واحد، فليس لكونها معقولة زيادة شرط على لونها موجودة وجودها الذي لها، بل زيادة شرط على الوجود مطلقاً، وهو أن وجود ماهيتها التي بها هي معقولة حاصلة لها في نفسها ليس لغيرها. وهذا أجل ما أعرفه في هذا الباب، ويحتاج إلى

تصور، فإنَّ الأمور الصديقية قد يغير عنها فُقدان التصور، وإذا تمكنت النفس من التصور سارع إليها التصديق (ص ١٣٣، ط ٢، الكويت).

نم القخر الرازى أورد الأسئلة والأجوبة حول الدليل المذكور مما دارت بين الشيخ وتلامذته. وكذا على رويته صاحب الأسفار مع إضافات نورية على ما في المباحث، كما قال على وزان الرازى وما زاد عليها، ما هذا لفظه:

الحججة الثانية وهي التي عوَّل عليها الشيخ في كتاب المباحثات واعتقد أنها أجمل ما عندَه في هذا الباب. ثم إنَّ تلامذته أكثروا من الإعتراضات عليها والشيخ أجاب عنها؛ وتلك الأسئلة والأجوبة رأيَّها متفرقة في مجموعة مستتمة على مراسلات وقعت من الشيخ وتلامذته فتوردها هنا على الترتيب مع زوائد سانحة لنا في الاتمام....

والطالب وإنْ كان يراجع فيما إلى المباحث والأسفار لكنَّا نأتي بهما مع زيادة بيان فيما إِنْ شاء الله تعالى. ولعلَّ أنَّ عبارات العجيب ليست من قلم الشيخ، بل إنَّ أحدَّا من تلامذته قررَ وحَمَرَ ما دار بينَ الشيخ وبينَ تلامذته حول هذه الحجة على ما فهمه، وكانتا لذلك عبر بالعجب لا بالشيخ، وهكذا الكلام في السائل، كيف لا وأنت ترى أنَّ بعضَ الأجوبة بمعزل عن التحقيق جدًا، وبعضها متأخِّر في المباحثات متفرقة. ونحن نأتي بهما زيادة للإستصار في المقام وستنطوهما عليك فإنه حوار يشخُّذ الذهن ويوجِّب الرياضة الفكرية فنقول أولاً:

اعلم أنَّ العجرد يعقل ذاته، ولم يلزم من بيان ذلك لزوم عكسه وهو أنَّ كلَّ ما يعقل ذاته فهو مجرد لأنَّ الكلية الموجبة لا تتعكس كلية موجبة فيبين بذلك الأصول الرصينة في الدليل المذكور في المباحثات ذلك وهو أنَّ كلَّ ما يدرك ذاته فما هيته له، وكلَّ ما هيته له فهو مجرد فبضر.

وثانية عليك بذلك الأسئلة والأجوبة حول هذه الحجة على وفق ما في الأسفار مع بعض زيادات إضافية منها نهدِّيها إليك:

قال السائل: إنَّا لا نسلِّم أنَّ إدراكنا لذاتنا يقتضي أن تكون حقيقة ذاتنا حاصلة لنا.

لم لا يجوز أن يكون هو أثرًا ما حصل لنا من ذاتنا، فلما يكون ذلك هو حقيقة ذاتنا، فعلى هذا يكون لنا حقيقة يحصل منها أثرٌ فيها فنشرع بذلك الآخر، فلما يكون ذلك الآخر هو الحقيقة فلا يكون قد حصل لنا ذاتنا مرتين.

قال المجيب: قد سبق أن الإدراك ليس إلا ثبوت حقيقة الشيء. قوله: «أنه يحصل لنا أثر منه فنشرع بذلك الآخر» إنما أن يجعل الشعور نفس الآخر، أو أمراً مغافراً لذلك الآخر تابعاً له؛ فإن كان نفس ذلك الآخر قوله: «فنشرع بذلك الآخر» لامعنى له بل هو مرادف لقوله يحصل لنا أثر، وإن كان الشعور تبعه (وإن كان الشعور شيئاً يتبعه، (كما في المباحث)، فإما أن يكون ذلك الشعور هو حصول ماهية الشيء، أو حصول ماهية غيره؛ فإن كان غيره فيكون الشعور هو تحصيل ما ليس ماهية الشيء، ومعناه. وإن كان هو هو فيكون ماهية الذات تحتاج في أن يحصل لها ماهية الذات إلى ذلك الآخر فتكون ماهية الذات غير موجودة إلى أن حصلها ذلك الآخر فلاتكون تلك الماهية متأثرة بل متكونة هذا خلف. وإن كان ماهية الذات لنا بحال أخرى من التجريد والتتجديد، ونزع بعض ما يقارنها من العوارض فيكون المعمول هو ذلك المتجدد المتتجدد وكلامنا فيما إذا كان المعمول هو جوهر نفسها الثابت في الحالين.

أقول: العق أن حقيقة ذاتنا حاصلة لنا بنفس ذاتها بالوجود والادراك الشهودي، والنفوء بالأثر أثر من يكابر مقتضى عقله ووجوده. نعم إن هذه الأسئلة والأجوبة مفيدة للرياضة الفكرية ينتفع بها المتعلم الباخت.

قال السائل: سلتنا أنا نقل ذاتنا ولكن لم قلتم بأن من عقل ذاتاً فله ماهية تلك الذات وإلا لكتنا إذا عقلنا الإله والمعمول الفعالة وجب أن يحصل لنا حقائقها.

قال المجيب: العاصل فيما من العقل إن أمكننا أن نقله هو المقل الفعال من جهة النوع والطبيعة لا من جهة الشخص لأن أحدهما بحال ليس الآخر بتلك الحال، والمعمول من حقيقتك لا يفارق حقيقتك في النوع والماهية ولا بالعارض أصلاً ولا مفارقة بالشخص فيكون هو بالشخص كما هو هو بال النوع. وأما المقل الفعال وما يعقل منه فهو هو في المعنى وليس هو هو بالشخص.

ثم قال صاحب الأسفار بعد نقل المجيب عن السؤال الثاني ما هذا لفظه:
أقول: الحق أنَّ الطبيعة النوعية التي للعقل الفعال لا يمكن تعدد أشخاصها لا في
الخارج ولا في الذهن إذ البرهان قائم على أنَّ نوعاً واحداً من الجواهر المفارقة
منحصر في شخص، وتشخيص العقول من لوازم نوعياتها، ولو تعددت أفراد ماهية
واحدة لكان امتياز كل من تلك الأفراد بعرض غير لازم للطبيعة، والعرض الغير
اللازم للنوع يحتاج عروضه إلى فاعل منفصل الذات، وقابل ذي تجدد وانفعال
فلم يكن المفارق مفارقاً لهذا خلف. فالأخلى في الجواب أنْ يقال: الحاصل في نفوسنا
من تلك الحقائق البسيطة ليس كنه حقيقتها بل مفهومات عامة كمفهوم الجوهر
المفارق ومفهوم العقل أو غير ذلك. انتهى.

وأقول: كلام الشيخ في الموضوعين من المباحث هكذا (ص ١٣٥ و ١٩٣، ط مصر):
الحاصل فيك من المقل الفعال هو حقيقة العقل الفعال من جهة النوع والطبيعة وإنْ
كان ليس من جهة الشخص لأنَّ أحدهما يحال ليس الآخر بتلك الحال والمعقول من
حقيقة لا يفارق حقيقتك في النوع والطبيعة ولا يفارقك بالأشياء التي له ولن يست له
فلا يفارقك بالشخص أيضاً ف تكون هو هو بالشخص كما كان هو هو بالنوع، وكان
العقل الفعال وما يعقل منه هو هو في المعنى والنوع، وليس هو هو بالشخص لأنَّ هذا
يقارنه ما لا يقارن ذلك ويقارقه ما لا يفارق ذلك. انتهى كلامه.

و هذا تحقيق أنيق لا يعترى به ريب ولا يشوبه عيب، وكلام صاحب الأسفار غير وارد
عليه فتدبر. تم انَّ الشيخ لم يدعي أنَّ كنه الحقائق البسيطة المفارق حاصل للمدرك؛
وجواب صاحب الأسفار حيث قال بأنَّ مفهومات عامة منها حاصلة للمدرك ليس كما
ينبني، بل الأمر أشنع من هذا ويجب الفرق بين الحصول الفكري وبين الشهودي
ولكل واحد منها مراتب من الإدراك.

قال السائل: فإذا ارتسם في عقلنا صورة مساوية ل Maheriyah al ilah، فتكون Maheriyah al ilah
تعالى مقوله على كثرين.

قال المجيب: البرهان أثما قام على أنَّ تلك الماهية غير مقوله على كثرين في

الخارج، فأمّا على كثيرين في الذهن فلم يقم.
ثم قال صاحب الأسفار:

أقول: حاشا الجناب الإلهي أن تكون له ماهية محتملة للشركة بين كثيرين لا في الخارج ولا في الذهن، كيف وذاته صرف الوجود القائم بذاته التام الذي لا أنت منه ولا مكافئ له إذ كل ماله ماهية كلية يكون تشخصه زائداً عليه، وكذا الوجود لكونه عين الشخص؛ فكل ماهية أو ذي ماهية فهو ممكن الوجود. فالحق في الجواب أن يقال: نحن لا نعرف حقيقة الباري بكتنه بل نعرف بخواص ولو الزم إضافية أو سلبية. انتهى.

وأقول: الجناب الإلهي وجود صمدي لا ماهية له بلا كلام، ولكن هذا الرأى القويم في التوحيد الذي هو في الحقيقة برهان الصديقين، أمّا يتأتى لمن تخلص عن الآراء الكلامية والحكمية الراجحة وأمّا من هو في أوائل سيره العلمي فهو يحتمل تكثير واجب الوجود وإلا فلم أقام الحكماء أدلة على إثبات توحيد سبعاته بمعنى أنه لا شريك له في وجود الوجود أولاً، ثم على توحيده تعالى في الإلهية بمعنى أنه لا شريك له في الإلهية وأن إله العالم واحد ثانياً.

قال السائل: سلمنا أنّ من عقل ذاتاً فأنّه يحصل له ماهية المعقول لكن لم لا يجوز أن يحصل ذاتي في قوّتي الوهمية فتشعر قوّتي الوهمية بها، كما أنّ القوة العاقلة تشعر بالوهمية فعلى هذا لا يكون القوة العاقلة مقارنة لذاتها بل للقوة الوهمية كما انكم تقولون القوة الوهمية غير مقارنة لذاتها بل للقوة العاقلة.

قال المجيب: شعورك بهويتك ليس بشيء من قواك وإنّ لم يكن المشعور بها هو الشاعر، وأنت مع شعورك بذاتك تشعر أنك أنت تشعر بنفسك وإنك أنت الشاعر والمشعوريه. وأيضاً فإنّ كان الشاعر بنفسك قوّة أخرى فهي إنما قائمة بنفسك، أو غير قائمة بنفسك؛ وإن كانت قائمة بنفسك فنفسك الثابتة للقوة الثابتة لنفسك ثابتة لنفسك وهو المطلوب. وإن كانت غير قائمة بنفسك بل بجسم نفسك إنما أن تكون قائمة بذلك الجسم أو لا يكون؛ فإنّ لم يكن وجب أن لا يكون هناك شعور بذاتك بوجه ولا إدراك

لذاته بخصوصها بل يكون جسم ما يحس بشيء غيره كما تحس بيده ورجله. وإن كانت نفسك قائمة بذلك الجسم فذلك الجسم حصلت فيه نفسك وحصلت فيه تلك القوة الشاعرة بنفسك فتلك النفس وتلك القوة وجودهما لغيرهما، ولا تكون النفس بتلك القوة تدرك ذاتها لأن ماهية القوة والنفس معاً لغيرهما وهو ذلك الجسم.

قال السائل تقريراً لهذا البحث: لم لا يجوز أن يكون إدراكي لذاتي بحصول ذاتي في شيء نسبته إلى ذاتي كنسبة المرأة إلى البصر؟.

قال المجيب: الذي يتوسط فيه المرأة إن سلم أنه مصور في المرأة فيحتاج مرة ثانية أن يتصور في الحدقة فكذلك ها هنا لابد وأن ينطبع صورة ذاتنا مرة أخرى في ذاتنا.

قال السائل: لم لا يجوز أن يكون إدراكي لذاتي بحصول صورة أخرى في ذاتي؟

بيانه أني حال ما أعقل نفس زيد، إنما أنا لا أعقل نفسي وهو معال لأن العاقل للشيء عاقل بالقوة القريبة من الفعل بكونه عاقلاً وفي ضمه كونه عاقلاً لذاته. وإنما أنا أعقل نفسي في ذلك الوقت وحينئذ لا يخلو إنما أنا يكون العاصل في نفسي من نفسي ومن زيد صورتان أو صورة واحدة فإن كانت واحدة فعینئذ أنا غيري، وغيري أنا، إذ الصورة الواحدة من النفس مرة واحدة يكتنفها أعراضي، ومرة أخرى يكتنفها أعراض زيد؛ وإنما إن كان العاصل صورتين فهو المطلوب.

قال المجيب: أنت إذا عقلت النفس فقد عقلت جزء ذاتك، وإذا عقلت إنسانية زيد فقد أضفت إلى ذاتك شيئاً وقرنته به فلا يتكرر الإنسانية فيك مررتين بل يتعدد بالإعتبار. وأعلم أن الفرق حاصل بين الإنسانية المطلقة المعتبرة بذاتها، وبين الإنسانية من حيث إنها كلية مشتركة فيها بين كثرين فإن الأول جزء ذاتي؛ وإنما الإنسانية العامة فهي الإنسانية مع قيد العموم فلا يكون جزء ذاتي.

أقول: قوله «فإن الأول جزء ذاتي»، بإضافة الذات إلى ياء المتكلم، وفي المباحث المشرافية «فإن الأول جزء نفسي» (ج ٢، ص ٣٥٦).

قال السائل: إن القسم الذي أخرجتموه (الذى اخترتموه - كما في المباحث) أيضاً باطل. بيانه أنا إذا قلنا: «موجود لذاته» يفهم منه معان ثلاثة:

أحددها: أن ذاته لا تتعلق في وجوده بغيره؛

الثاني: أن ذاته ليست حالة في غيره مثل البياض في الجسم، وهذا القسمان باطلان لأنهما سلبيان والمدركيتان أمر ثبوتي وهو عبارة عن حصول صورة المعلوم للعالم؛

و الثالث: أن ذاته مضافة إلى ذاته وذلك أيضاً معال لأن الإضافة تتضمن الابتنية والوحدة تنافيها.

لا يقال: إن المضاف والمضاف إليه أعمّ مما إذا كان كل واحد هو الآخر أو غيره ولا يمكن نفي العام بنفي الخاص؛ فإن هذه مغالطة لفظية كما إذا قيل المؤثر يستدعي أثراً وذلك أعمّ من أن يكون المؤثر هو الأثر أو غيره فيلزم منه صحة أن يكون الشيء مؤثراً في نفسه، فكما أن ذلك باطل فكذا هاهنا.

أقول: قوله: «فإن هذه مغالطة لفظية» جواب لقوله: «لا يقال إن المضاف إلخ».

قال العجيب: حقيقة الذات غير، وتعينها غير، والجملة التي هي الأصل والتعين شيء آخر، وهذا لا يختلف سواه كان التعين من لازم الماهية كما في الإله والعقل القوالة. أو لا يكون كذلك كما في الأنواع المتكررة بأشخاصها في الوجود. وهذا القدر من الغيرية يكفي في صحة الإضافة، ولهذا التحقيق صحيح منك أن تقول: ذاتي وذاتك.

قال صاحب الأسفار:

أقول: هذا الجواب ضعيف فإن البسيط الحقيقي المتشخص بذاته ليس فيه اعتباران متباينان الذات والتعين، وقد سبق حل هذا الشك الواقع في علم البسيط بذاته في بحث تحقيق المضاف وتحقيق مسألة العلم. انتهى.

وأقول: إن صاحب الأسفار لا ينكر اعتبار التغاير في علم البسيط بذاته بوجهه، وتضعيقه ناظر إلى كون التغاير على أن حقيقة الذات غير، وتعينها غير.

قال السائل: هذه الحجة منقوضة بإدراكك الحيوانات أنفسها، مع أن أنفسها غير مجردة، ولا يلتفت إلى قول من ينكر إدراكها لذواتها لأنها تطلب الملائم وتهرب عن المنافر، وليس طلبها لمطلق الملائم وإلا لكان طلبها لملائم غيرها كطلبها لملائمها.

وأيضاً لو كانت طالبة للملائكة المطلق وكانت طالبة للملائكة من حيث هو ملائكة وذلك كل فيكون البهيمة مدركة للكلليات وليس كذلك، فإذاً البهيمة تطلب ما يلازم نفسها وإدراكتها له يستلزم إدراكتها لنفسها المخصوصة فإن العلم بإضافة أمر إلى أمر يتضمن العلم بكل المتصاقفين.

أقول: هذا السؤال معنون في المباحثات هكذا: «سئل هل تشعر الحيوانات الأخرى سوى الإنسان بذواتها إلى» (ص ٢٠٩، ط مصر).

قال المجيب: إن نفس الإنسان تشعر ذاتها بذاتها، ونفوس الحيوانات الآخر لا تشعر ذاتها بذواتها بل بأوهامها في آلات أوهامها، كما تشعر بأشياء آخر بحواسها وأوهامها في آلات تلك الحواس والأوهام؛ فالشيء الذي يدرك المعنى الجزئي الذي لا يحسن قوله علاقة بالمحسوس هو الوهم في الحيوانات، وهو الذي يدرك به أنفس الحيوانات ذاتها لكن ذلك الإدراك لا يكون بذواتها ولا في آلة ذاتها التي هي القلب بل في آلة الوهم كما أنها تدرك بالوهم وبآلته معانٌ آخر، فعلى هذا ذاتات الحيوانات مرة في آلة ذاتها وهي القلب ومرة في آلة وهمها وهي مدركة من حيث هي في آلة الوهم.

قال السائل: فما البرهان على أن شعورنا بذواتنا ليس كشعور الحيوانات؟

قال المجيب: لأن القوة المدركة للكلليات يمكنها أن تدرك ماهية ذاتها مجردة عن جميع الواقع الغريبة، فإذا شعرنا بذاتنا الجزئية المخلوطة بغيرنا، شعرنا بوحدة مركبة من أمور نحن شاعرون بكل واحد منها من حيث يتميز عن الآخر، وأعني بذلك الأمور حقيقة ذاتنا والأمور المخالطة لها، ويجوز أن يتمثل لنا حقيقة ذاتنا وإن كانت سائر الأمور غائبة عنا، وإدراك الحيوانات لذواتها ليس على هذا الوجه ظهر الفرق.

قال صاحب الأسفار:

هذا في الحقيقة رجوع عن هذه العجة إلى العجة الأولى. والحق أن نفوس الحيوانات مدركة لذواتها بنفس ذاتها إدراكاً خيالياً لا بآلة الخيال بل بهوياتها الإدراكية، وذلك يتضمن تبرعها عن أبدانها الطبيعية دون الصور الخيالية. وقد مررتنا

البرهان على تجرد النفوس الخيالية عن هذا العالم، والفرق بين نفوسها ونفوس خواص الإنسان أن هذه النفوس تدرك ذاتها مجردة عن جميع الأبعاد والصور والأشكال وغيرها. انتهى.

وأقول: قوله ^{﴿فَلِمَّا حَسِبُوكُنْدَلَةً﴾} «هذا في الحقيقة رجوع عن هذه الحجة إلى الحجة الأولى» الحجة الأولى في الأسفار على تجرد النفس تجرداً تماماً عقلياً، كانت من طريق إدراك النفس الكليات والطبياع الكلية من حيث عمومها وكليتها، وهي بمعزل عن سؤال السائل وجواب المجيب في نفوس الحيوانات الآخر. وإنما نشأ هذا الكلام الغريب منه (رضوان الله تعالى عليه) من كثرة إهاطته بالآراء والأفكار، وتراكم الخفايا العلمية فيتبادر بعضها مكان آخر ويسقه ويظهر من القلم.

وأما قوله: «وقد مررتنا البرهان على تجرد النفوس الخيالية عن هذا العالم» قد مر في الموضعين من نفس الأسفار أحدهما في الفصل الثاني من الباب الأول (ج ٤، ص ٩ من الطبع الرحل) المعنون بقوله: «فصل في بيان تجرد النفس الحيوانية وعلى براهين كثيرة إلخ»؛ وثانيهما في الفصل الخامس من الباب الخامس (ج ٤، ص ٥٦ - ٥٩) المعنون بقوله: «فصل في دفع ما قيل في أنَّ النفس لا تدرك الجزئيات وهي وجوه عامة ووجوه خاصة إلخ». والعيان العادي والعشرون والثانية والعشرون من كتابنا سرح العيون في شرح العيون، وغير واحدة من حجج تجرد النفس في ذلك.

قال السائل: ليس إذا أمكننا أن نميز ذاتنا بما يخالطها في الذهن وجب أن يصح ذلك في الخارج يعني هذا التفصيل شيء نعمله ونفرضه في أذهاننا، وأن ما عليه الوجود بخلاف ذلك وهذا غير مختص بما إذا أدركنا ذاتنا كلية أو جزئية مخلوطة. ثم التحقيق أن كل ما يدرك شيئاً فله ذلك المدرك كلية كان أو جزئياً، والحمار إذا أدرك ذاته المخلوطة فله ذاته المخلوطة، فإذا ذكرنا كل الأحوال للحمار ذاته موجودة له، وليس ذلك القوة واحدة ذاته مجردة له. وما يبطل قولكم أن المدرك لذات الحمار قوة غير ذاته، أن نقول: المدرك لذاته إن لم يكن هو ذاته بل قوة أخرى، فإن كانت تلك القوة في الحمار ذات الحمار، وإن كانت في غيره لم يكن الشاعر هو المشعور به

فلم يكن الحمار مدركاً لذاته وقد أبطلناه أولاً. وأيضاً لو سلمنا أنَّ الحمار يدرك ذاته لا بذاته بل بجزء من ذاته فذلك الجزء له صورة ذاته فذلك الجزء مجرد. وأيضاً فإذا حصلت نفس الحمار في آلة قوته الوهمية مع كونها مخلوطة وجب أن يكون آلة التوهم حية بتلك النفس كما أنَّ آلة النفس حية بها.

وأجابوا عن هذا الآخر بأنَّ قالوا:

حصول تلك الصور في الوهم يشبه الخضراء الحاصلة من الانعكاس، وحصولها في آيتها الخاصة كحصول الخضراء الأصلية من الطبيعة. هذا تمام ما قبل في هذا المقام، والتحقيق ما لوحناه اليك من الكلام. انتهى ما أردنا نقله من الأسفار.

قوله: «والتحقيق ما لوحناه من الكلام»، ناظر إلى ما أفاد في الموضعين المذكورين من نفس الأسفار قد أشرنا إليهما آنفاً. وقد علمت أنَّ تلك الأسئلة وأجوبتها قد جمعهما ورتبها الفخر في المباحث أولاً، وصاحب الأسفار تقللها عنه مع بعض إضافات وإشارات منه. وما في المباحث لا يخلو من جودة تقرير حيث قال بعد تقرير الدليل المذكور على تبرير النفس ما هذا لفظه:

و الاعتراض عليه من وجوده ستة:

الأول لا نسلم أنَا نقل ذواتنا ولم لا يجوز أن يكون إدراكتنا لذواتنا نوعاً آخر من الإدراك مخالفًا للتعقل. بيانه أنَّ التعقل هو أن يحصل للعقل ماهية المعمول فلا يمكننا أنْ نعرف كوننا عاقلين بذواتنا إلا إذا عرفنا أن ذواتنا حاصلة لذواتنا، فإنْ أمكننا أن نبين أنَّ لنا حقيقة ذواتنا من دون وساطة التعقل فما الحاجة إلى أن نقول إنَا ننقل ذواتنا ونوصل منه إلى أنَّ لنا حقيقة ذواتنا، وإنْ لم يمكن ذلك فحيثند لا يمكن بيان كوننا عاقلين بذواتنا إلا ببيان حصول حقيقة ذواتنا لنا، ولا يمكن ذلك إلا ببيان كوننا عاقلين لذواتنا ويلزم منه الدور.

فالعجب: ليس يتعلق الكلام بالتعقل والشعور بل بالإدراك فإنه ثبت أنَّ الإدراك عبارة عن حصول ماهية المدرك للمدرك وهذا القدر يكفي في تصحيح هذه العجة. قال السائل في تقرير سؤاله الأول: لم لا يجوز أن يكون إدراكتنا لذاتنا لا يقتضي أنَّ

تكون حقيقة ذاتنا حاصلة لنابيل هو أثر ما يحصل لنا من ذاتنا إلخ؟
الاعتراض الثاني سلمنا أنّا نعقل ذواتنا ولكن لم قلتم بأنّ كل من عقل ذاتاً فله ماهية
تلك الذات إلخ؟

الاعتراض الثالث سلمنا أنّ من عقل ذاتاً فإنه يحصل له ماهية المعقول لكن
لم لا يجوز أن تحصل ماهية ذاتي في قوّتي الوهمية إلخ؟
الاعتراض الرابع لم لا يجوز أن يكون إدراكي لذاتي بحصول صورة أخرى في ذاتي؟
بيانه إلخ.

الاعتراض الخامس قالوا: القسم الذي اخترتموه أيضاً باطل. بيانه أنا إذا قلنا:
«موجود لذاته» إلخ.

الاعتراض السادس المعارضة بإدراك سائر الحيوانات نفسها مع أنّ أنفسها ليست
 مجردة، ولا يلتفت إلى قول إلخ.

ط) برهان آخر على تجزد النفس الناطقة تجزداً تاماً عقلياً

فاعلم أنَّ في الثاني من خامسة نفس الشفاء عدة براهين تنتهي إلى ثمانية بل إلى تسعة على تجزد النفس الناطقة بالبيان الذي ستسمعه متأخراً، أطولها الأول منها، وأقصرها الرابع منها، والأول وال السادس منها من غرر تلك البراهين. ونحن نأتي بها ونذكر حولها بعض ما لعلَّها يوضع المراد ويفيد المستفيد. على أنَّا نأتي بها مصححة من نسخنا المصححة المعروضة على عدة نسخ مخطوطة قد وفقنا بتصحیحها بعرضها عليهما في سنٍ تدریسنا الشفاء.

قال الشيخ:

الفصل الثاني في إثبات أنَّ قوام النفس الناطقة غير منطبع في مادة جسمانية: أنَّ ممَّا لا شك فيه أنَّ الإنسان فيه شيءٌ وجوهه مما يتلقى المعقولات بالقبول، فنقول: إنَّ الجوهر الذي هو محلَّ المعقولات ليس بجسم ولا هو قائم بجسم على أنه قوة فيه أو صورة له بوجه فإنه إنْ كان محلَّ المعقولات جسماً أو مقداراً من المقادير فإنَّا أنَّ تكون الصورة المعقولة تحلُّ منه شيئاً وحدانياً غير منقسم، أو تكون إنما تحلُّ منه شيئاً منقسم، والشيء الذي لا ينقسم من الجسم هو طرفٌ نقيطٌ ولنستحسن (ولنمعن -خ) أولاً أنَّه هل يمكن أن يكون محلَّها طرفٌ غير منقسم؟ فنقول: إنَّ هذا محالٌ، وذلك لأنَّ النقطة هي نهايةٌ مطلقاً لا تتميز لها عن الخط في الوضع، أو عن المقدار الذي هو ممتدٌ إليها تميزاً يكون له النقطة شيئاً يستقرُّ فيه شيءٌ من غير أنَّ يكون في شيءٍ من ذلك المقدار، بل كما أنَّ النقطة لا تفرد بذاتها وإنما هي طرف ذاتي لما هو بالذات مقدار، كذلك إنما يجوز أنْ يقال بوجه ما أنَّه يحلُّ فيها طرفٌ شيءٌ حالٌ في

المقدار الذي هي طرفة، فهو متقدر بذلك المقدار بالعرض؛ وكما أنه يتقدر به بالعرض كذلك يتناهى بالعرض مع النقطة ف تكون نهاية بالعرض مع نهاية بالذات، كما يكون امتداد بالعرض مع امتداد بالذات؛ ولو كانت النقطة منفردة تقبل شيئاً من الأشياء لكن يتميز لها ذات فكانت النقطة إذ ذات جهتين: جهة منها تلى الخط الذي تميزت عنه، وجهة منها مخالفة له مقابلة ف تكون حينئذ منفصلة عن الخط بقوامها، والخط المنفصل عنها نهاية ولا محالة غيرها تلقيها ف تكون تلك النقطة نهاية الخط لهذه، والكلام فيها وفي هذه النقطة واحد، ويؤدي هذا إلى أن تكون النقطة متشابهة في الخط إما متناهية وإما غير متناهية، وهذا أمر قد ينافي مواضع أخرى استحالته فقد ينفي أن النقط لا يترکب بتشابهها جسم، ويهان أيضاً أن النقطة لا يتميز لها وضع خاص ولا يأس بأن نشير إلى طرفي منها فنقول:

أن النقطتين اللتين تليان نقطة واحدة من جنبتها حينئذ إما أن تكون النقطة المتوسطة تحجز بينهما فلاتتساهم فيلزم حينئذ أن تقسم الواسطة على الأصول التي علمت وهذا محال.

وإما أن تكون الوسطى لاتحجز المتكتفتين عن التحام فحينئذ تكون الصور المعقولة حالة في جميع النقط وجميع النقط كنقطة واحدة وقد وضعنا هذه النقطة الواحدة منفصلة عن الخط فللخط من جهة ما ينفصل عنها طرف غيرها به ينفصل عنها ف تكون تلك النقطة ميائة لهذه في الوضع وقد وضعت النقط كلها مشتركة وهذا محال (فهذا خلف-خ).

لقد بطل إذن أن يكون محل المعقولات من الجسم شيئاً غير منقسم، فبقى أن يكون محلها من الجسم إذ كان محلها في الجسم منقساً.

فلنفرض صورة معقولة في شيء منقسم فإذا فرضنا في الشيء المنقسم أقساماً عرض للصورة أن تقسم فحينئذ لا يخلو إما أن يكون الجزءان متشابهين أو غير متشابهين: فإن كان متشابهين فكيف يجتمع منها ما ليس بهما إذ الكل من حيث هو كل ليس هو الجزء إلا أن يكون ذلك الكل شيئاً يحصل منها من جهة الزيادة في المقدار، أو

الزيادة في العدد لامن جهة الصورة، فحينئذ تكون الصورة المعقولة شكلاً أو عدداً، وليس كل صورة معقولة بشكلٍ أو عددٍ وتصير حينئذ الصورة الخيالية لامعقولة، وأنت تعلم انه ليس يمكن أن يقال: إنَّ كل واحد من الجزئين هو بعينه الكل، وكيف والثاني داخل في معنى الكل، وخارج عن معنى الجزء الآخر؟ فمن البين الواضح أنَّ الواحد منها وَحْدَه ليس يدلُّ على نفس معنى التمام.

وَإنْ كانا غير متشابهين فلينظر كيف يمكن أن يكون ذلك، وكيف يمكن أن تكون للصورة المعقولة أجزاء غير متشابهة؟ فأنَّه ليس يمكن أن تكون الأجزاء الفير المتشابهة إلَّا أجزاء العدَّ التي هي الأجناس والفصول وتلزم عنها (وتلزم من هذا-خ) حالات: منها أنَّ كل جزء من الجسم يقبل القسمة أيضاً في القوة قبولاً غير متناهٍ فيجب أن تكون الأجناس والفصول في القوة غير متناهية وهذا محال وقد صحَّ أنَّ الأجناس والفصول الذاتية للشيء الواحد ليست في القوة غير متناهية؛ ولأنَّه ليس يمكن أن يكون فيه توهُّم القسمة يفرز الجنس والفصل، بل ممَّا لا نشكُّ فيه أنه إذا كان هناك جنس وفصل يستحقان تمييزاً في المعجل أنَّ ذلك التمييز لا يتوقف إلى توهُّم القسمة فيجب أن تكون الأجناس والفصول بالفعل أيضاً غير متناهية، وقد صحَّ أنَّ الأجناس والفصول وأجزاء العدَّ للشيء الواحد متناهية من كل وجه، ولو كانت الأجناس والفصول يجوز لها أن تكون غير متناهية بالفعل لما كان يجوز أن تجتمع في الجسم اجتماعاً على هذه الصورة فإنَّ ذلك يوجب أن يكون الجسم الواحد انفصل بأجزاء غير متناهية بالفعل.

وأيضاً ولتكن القسمة ممَّا قد وقع من جهة فأفرز (فأفترزت-خ) من جانب جنساً ومن جانب فضلاً، فلو غيرنا القسمة لم يخل إيماناً أن يقع بها في كل جانب نصف جنس ونصف فصل، أو يوجب انتقال الجنس والفصل إلى القسمين فيميل الجنس والفصل كُلُّ إلى قسم من القسمة فيكون فرضنا الوهمي أو قسمتنا الفرضية يدور بمكان الجنس والفصل، وكان يجزَّ كل واحد منها إلى جهة ما يحسب إرادة مرید من خارج فيه، على أنَّ ذلك أيضاً لا يعني فائنة يمكننا أن نوقع قسماً في قسم.

وأيضاً ليس كل معمول يمكن أن ينقسم إلى معمولات أبسط منه فإنّ هاهنا معمولات هي أبسط المعمولات وهي مبادئ للتركيب في سائر المعمولات وليس لها أجنسان ولا فصول، ولا هي منقسمة في الكل، ولا هي منقسمة في المعنى؛ فاذن ليس يمكن أن تكون الأجزاء المفروضة متشابهة كل واحد منها في معنى الكل وأثنا يحصل الكل بالاجتماع فقط. وأيضاً يمكن أن تكون غير متشابهة فليس يجب أن تنقسم الصورة المعقولة، وإذا لم يمكن أن تنقسم الصورة المعقولة، وأن تحل طرفاً من المقادير غير منقسم، ولا بدّ لها من قابل فينا، فلا بدّ من أن نحكم أنّ محلّ المعمولات جوهر ليس بجسم، وأيضاً متلقّها منّا قوّة في جسم فاثنا يلحقها ما يلحق الجسم من الانقسام ثم يتبعه سائر الحالات، بل متلقّي الصورة المعقولة جوهر منّا غير جسماني. انتهى (كتاب النفس من الشفاء بتصحیح الرأی وتعليقه عليه. ص ٢٨٨، ٢٩٤).

بيان: قوله: «أو عن المقدار الذي هو منتهٍ إليها» أي سواء كان خطأً أو غير الخطأ كالمخروط.

وقوله: «يستقرّ فيه شيء» الشيء هو الصورة المعقولة في المقام. قوله: «فكانـت النقطـة إذن ذات جهـتين» وبعبارة أخرى إنّ كان لها تميـز عن ذلك المقدار في الوجود فهو محـال، وإلا لـكانت منقـسمـة كما بينـ في موضعـه. قوله: «لاتـحـجزـ المـكتـنـفينـ عنـ التـماـسـ» فـتـداـخـلـ النقـاطـ فـلاـ يـحـصـلـ منـهاـ خـطـ إـذـ لاـ يـحـصـلـ اـمـتدـادـ عـلـىـ هـذـاـ فـرـضـ قـطـعاـ، وأـيـضاـ تكونـ الصـورـةـ المـعـقـولـةـ حـالـةـ فيـ جـمـعـ النقـطـ إـلـيـهـ؛ ولـقـدـ أـسـقـطـ الـلـازـمـ مـنـ التـشـافـعـ وـأـقـامـ الـمـطـلـوبـ مقـامـهـ فـإـنـ اـبـطـالـ التـشـافـعـ مـقـصـودـ بـالـعـرضـ.

قوله: «وـ قدـ وـضـعـتـ النـقـطـ كـلـهاـ مـشـرـكـةـ فـيـ الـوـضـعـ» لأنـ المـفـرـوضـ أنـ الوـسـطـيـ لاـ يـحـجزـ.

قوله: «إـمـاـ أـنـ يـكـونـ الجـزـءـ أـنـ مـتـشـابـهـينـ» أيـ الجـزـءـ أـنـ مـنـ الصـورـةـ المـعـقـولـةـ. قوله: «إـذـاـ لـكـلـ مـنـ حـيـثـ هـوـ كـلـ» تعـليـلـ لـقولـهـ: ماـ لـيـسـ بـهـماـ.

قوله: «وليس كل صورة معقولة بشكل» الواو حالية.

قوله: «إنَّ الواو واحد منها وحده» وحده بالواو العاطفة وتشديد الدال، ويمكن كونها كلمة واحدة اي موحداً.

وقوله: «على نفس معنى التمام» أي معنى التمام من الكل.

قوله: «وقد صح أنَّ الأجناس» الواو حالية في الموضعين.

قوله: «وأجزاء الحد لشيء الواحد متناهية» لأنها إنْ كانت غير متناهية لزم عدم تعقل كنه ماهية من الماهيات.

و على هذا البيان قوله في الموضع الأول المقدم: «وقد صح أنَّ الأجناس والفصول الذاتية للشيء الواحد ليست في القوة غير متناهية».

قوله: «اجتماعاً على هذه الصورة» أي على الصورة الفير المتناهية.

قوله: «فيكون فرضنا الوهمي» أي الجزئي، وقوله: «أو قسمتنا الفرضية» أي الكلي وقوله: «أنَّ نوقيع قسماً في قسم» فلامحالته في تنصيف كل منها. وقوله: «فإنَّ ها هنا معمولات هي أبسط المعمولات» كالأجناس العالية والفصول الأخيرة.

وأقول: خلاصة البرهان أنَّ محل المعمولات إنْ كان جسماً أو جسمانياً فهو إما شيء وحدانيٌ أو منقسم، والأول طرف نقطي والنقطة غير متميزة بذاتها فمحال أن تكون محل المعمولات.

والثاني لزم منه انقسام الصورة المعقولة فأجزاءها إما متشابهة أو غير متشابهة، فعلى التشابه كيف يجتمع منها ما ليس بها إذا لكل من حيث هو كل ليس هو الجزء إلا أن يحصل ذلك الكل أي الصورة المعقولة من الأجزاء ولها الزيادة في المقدار أو العدد فحيثند خرجت عن كونها معقولة بل تصير صورة خيالية.

وإنْ كانت غير متشابهة فهي أجناس وفصول وهما متناهيتان لأنها لو كانتا غير متناهيتين لزم عدم تعقل كنه ماهية من الماهيات؛ على أنَّ ها هنا معمولات هي أبسط المعمولات ليس لها أجناس ولا فصول، ولا هي منقسمة في الكم، ولا هي منقسمة في المعنى لأنَّ الحقيقة البسيطة لا يمكن أن يطرأ عليه التجزئ أصلاً، فلابد من أن نحكم

أن متكلّم الصورة المعقولة جوهر مثاً غير جسماني. وبعبارة أخرى: إن الجوهر الذي تحلّ في الصورة العقلية الكلية - وإن شئت قلت: الجوهر الذي يدرك الصور المقلية - جوهر روحاني غير موصوف بصفات الأجسام. وعصارة البرهان: أن الصورة المعقولة بسيطة مفارقة ووعاء المفارق مفارق. وأخصّر من هذه أنّ تقول: وعاء العلم مجرّد لأنّه مجرّد. أو تقول: العلم بسيط فمدركه بسيط.

هذا ما أردنا من تلخيص البرهان. ولا يخفى عليك أنّ قول الشيخ: «و تصير حيئنّ الصورة خيالية لامعقولة» صريح بأنّ البرهان يدلّ على تجرّد النفس تجرّدا تماماً عقلياً، ولا يدلّ على تجرّدّها الخيالي البرزخي الفير القائم، ولذلك جعلناه في بيان تجرّدّها العقلي. فيسأل الشيخ والذين اتفقا لآرائه ومماه عن النفس التي لم تتجّرّد تجرّداً عقلياً فإنّ أقاموا البرهان على تجرّدّها البرزخي أيضاً فهو المراد وإلا فالإيراد وارد عليهم في بقاء النفوس التي لم يحصل لها تجرّد عقلي بعد. فتأمل.

تحقيق: أعلم أنّ هذا البرهان أعني به البرهان الأول من نفس الشفاء هو عندهم من أقوى البراهين الدالة على تجرّد النفوس الناطقة المدركة للمعنى الكلية. وغرضنا الآن في التحقيق أنّ للشيخ عناية خاصة به وأنّى به في سائر تصانيفه بتقريرات يقرب بعضها من بعض، مع ذلك فيها فوائد في تقرير البرهان وتشحيد الأذهان، ودفع اعترافات قد تورد عليه، أوجببت نقل بعض ما في تلك المصنفات من تقرير البرهان، وإن كان بظاهره يوم الإسهاب ولكن عظم الأمر يجبره فعليك بما تتلوه منها وهي مأيلٍ:

١- قال في النجاة:

فصل في تفصيل الكلام على تجرّد الجوهر الذي هو محل المعقولات. ثم تقول: إن الجوهر الذي هو محل المعقولات ليس بجسم ولا قائم بجسم إلى آخر ما تلقناه من الشفاء، وقد علمت أنّ الشيخ (رسوان الله تعالى عليه) اقتطف النجاة من كتابه الكبير النجاة. (النجاة، ١٧٧-١٧٧، ط مصر، الطبعة الثانية، ١٣٥٧ هـ).

٢- قد تصدى الشيخ لبيان هذا البرهان في الفصل السادس عشر والفصلين بعده من النمط الثالث من كتاب الإشارات، وفي الفصل الأول من سايع الإشارات، كما يأتي استيفاء النقل والتحقيق والتنقيب في ذلك.

٣- أكتفى في الفصل السادس من المقالة الثالثة من رسالته في المعبد و المعاد بذلك البرهان الأول من الشفاء فقط على كون النفس جوهرًا مفارقًا بتقرير آخر مع اختصار فقال ما هذا لفظه:

فصل في أن المعقولات لا تحل جسماً، ولا قوة في جسم، بل جوهرًا قائمًا بنفسه.
ونحن الآن ملتصقون أن نعرف كيف تأخذ كل قوة مدركة صورة المدرك، فنقول: إن المدرك إذا كان ذاتاً عقلية فلا يجوز أن يدركه قوة حسيّة، ولا قوة في جسم بوجه من الوجه.

و البرهان على ذلك أن كل قوة في جسم فإن الصورة التي تدركها تحل جسماً لامحالة، ولو كان محله مجردًا عن الجسم لكن لتلك القوة قوام دون الجسم. ثم لا يجوز أن يكون لصورة عقلية، كيف كانت، عقلية بذاتها أو بتجريد العقل لها، تصوّر وحلول في الجسم، وذلك لأن كل معنى وذوات عقلية فهي بريئة عن المادة وعن عوارض المادة، وأئنا هو حدّ فقط.

ثم كل صورة تحل جسماً فقد يمكن فيها أن تنقسم؛ فإن تشابهت الأقسام فيكون الشيء لم يدرك مرة، بل مراراً كثيرة، هل مراراً بغير نهاية بالقوة. وإن لم تتشابه الأقسام وجب أن تختلف، فيجب أن يكون بعضها قائماً مقام الفصول من الصورة التامة، وبعضها قائماً مقام الجنس، لأن أجزاء تلك الصورة تكون أجزاء معنى الذات، ومعنى الذات لا يمكن أن يقسم إلا على هذا الوجه. لكن القسمة ليست واجبة أن تكون على جهة واحدة، بل يمكن على جهات مختلفة، فيمكن أن تكون أجزاء الصورة كيف اتفق فصلاً أو جنساً، فلنفرض جزء جنساً وجزء فصلاً معيّناً. ولنقسم على خلاف تلك القسمة: فإن كان ذلك بعينه بهذا معال، وإن كان فصل آخر وجنس آخر حدث للشيء، فصول كيف اتفق وبغير نهاية وأجناس كذلك بهذا معال.

نـم كـيف يـجوز وـلـم يـجب أـن تكون صـورـة هـذـا الجـانـب مـخـصـاً بـأنـه جـنسـ، وـصـورـة هـذـا الجـانـب آـنـه فـصـلـ. وـإـنـ كانـ هـذـا الإـختـصـاص يـخـدـع بـتوـهمـ الـقـسـمةـ فـالـتوـهمـ بـغـيرـ صـورـةـ الشـيـءـ، وـهـذـا محـالـ؛ وـإـنـ كانـ مـوـجـودـاًـ فـيـجـبـ منـ ذـلـكـ أـنـ يـكـونـ عـقـلـنـاـ شـيـئـينـ، لـا شـيـئـاًـ وـاحـدـاًـ. وـالـسـؤـالـ فـيـ كـلـ وـاحـدـ مـنـ الشـيـئـينـ ثـابـتـ، فـيـجـبـ أـنـ يـكـونـ عـقـلـنـاـ أـشـيـاءـ بـلـنـهاـيـةـ. فـيـكـونـ لـلـمـعـقـولـ الـواـحـدـ مـيـادـ مـعـقـولـةـ بـلـنـهاـيـةـ.

تم كيف يمكن أن يحصل من المعقولين مقبول واحد، ونحن ننقل طبيعة الفصل بعينها لطبيعة الجنس، فيجب أن تتحل طبيعة الفصول وصورته في الجسم حيث طبيعة الجنس، ففيتحول.

نَمُ الْوَاحِدُ الَّذِي لَا قَسْمَةَ لَهُ كَيْفَ يَعْقُلُ، وَالْحَدَّ مِنْ جِهَةٍ مَا هُوَ حَدٌّ وَاحِدٌ، فَكَيْفَ يَعْقُلُ
مِنْ جِهَةٍ وَحْدَتِهِ، وَالْفَصُولُ الْمُجَرَّدَةُ لَا تَنْقَسِمُ بِالْفَصُولِ، وَالْأَجْنَاسُ الْمُجَرَّدَةُ الَّتِي لَيْسَ
لَهَا أَجْنَاسٌ، وَصُورَةُ الْمَعْقُولَاتِ الَّتِي لَا قَسْمَةَ لَهَا إِلَى مِبَادِي حَدَّوْدَ كَيْفَ تَعْقُلُ؟
وَقَدْ بَانَ وَاتَّضَحَ أَنَّ الْمَعْقُولَاتِ الْحَقِيقَةِ لَا تَحْلُّ جَسْمًا مِنَ الْأَجْسَامِ وَلَا تَقْبِهَا صُورَةٌ
مُتَقْرَرَّةٌ فِي مَادَةِ جَسْمٍ، هَذَا قَسْمٌ. (ص ١٠١ و ١٠٠، ط ١، ايران).

٤- هذا البرهان هو البرهان الأول من الفصل الخامس من رسالة الشيخ في النفس وبقائها ومعادها أيضاً. (مجموعة الرسائل الفلسفية، ص ٨٠-٨٤، ط مصر، وص ١٢٦-١٢٩، ط جامعة استانبول).

و هذه الرسالة للشيخ قد طبعت مرّة مع رسائل أخرى فلسفية تنتهي إلى اثنين وعشرين رسالة في جامعة استانبول، عنى بنشرها الفاضل حلمي ضيا ولكن بمناسبة ذكرى ابن سينا الالقية؛ و مرّة أخرى مع ثلاث رسائل أخرى للشيخ في النفس أيضاً في قاهرة مصر، حققتها و قدّم إليها الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى سنة ١٣٧١ هـ. وقد بذل في تصحيحها بعرضها على نسخ أخرى عتبة جهده، فرأينا نقل البرهان من الرسالة بهذا التصحيح البليغ في المقام حقيقةً لقرب عباراته من عبارات الشفاء وإيجاباه تسهيل الفهم من ما في الشفاء أيضاً. إلا أنّا نجعل اختلاف النسخ التي أورده في ذيل الصفحات بين الالاليين بدون ذكر رموز النسخ روماً لل اختصار، فهي مایلى:

الفصل الخامس في أنَّ إدراكها لا يكون بالآلات (بالآلَّة) في حال (فصل في تفصيل الكلام على تجزد الجوهر الذي هو محل المعقولات؛ فصل في أنَّ المدركة للصور الكلية لا يكون بالآلات بحال) نقول: إنَّ الجوهر الذي هو محل المعقولات ليس بجسم، ولا قائم بجسم، على أنه قوة فيه، أو صورة له بوجه. فإنه إنْ كان محل المعقولات جسماً أو مقداراً من المقادير، فإنَّا أنَّ يكون محل الصور (الصورة) فيه طرفاً منه لا ينقسم، أو يكون آنما يحل منه شيئاً منقسمأً.

ولنتحن أولاً أنَّه هل يمكن أنَّ يكون طرفاً غير منقسم؟ فأقول: إنَّ هذا محال. وذلك لأنَّ النقطة هي نهاية ما لا تميز لها (له) في الوضع عن الخط أو المقدار الذي هو متصل به (وال陔دار الذي هو منتهٍ إليها) حتى ينتهي فيه (حتى يستقر فيه) شيءٌ من غير أنَّ يكون في شيءٍ من ذلك الخط. بل كما أنَّ النقطة لا تفرد بذاتها وإنما هي طرف ذاتي لما هو بالذات مقدار، كذلك آنما يقال بوجهٍ تما إنَّه (بوجهٍ إنه) يحل فيها طرف شيءٍ حال في المقدار الذي هو طرفه متقدر (فيقدر) به بالعرض؛ وكما (فكما) أنَّه يتقدر به بالعرض كذلك ينتهي بالعرض مع النقطة (بالعرض في النقطة).

ولو كانت النقطة منفردة (مفردة) تقبل شيئاً من الأشياء، لكان يتميز لها ذات، فكانت (وكانت) النقطة حينئذ ذات جهتين: جهة منها تلي الخط (الخط الذي تميزت عنه)، وجهة منها مخالفة له (لها) مقابلة (وجهة منها تخالف الذي تميز به عنه وهي له مقابلة)، فتكون حينئذ منفصلة عن الخط، وللخط نهاية غيرها تلاقيها، ف تكون تلك النقطة نهاية الخط ل بهذه (هذه)، والكلام فيها وفي هذه النقطة واحد. ويؤدي هذا إلى أنَّ تكون النقطة متشافعة (متتابعة) في الخط، إنما متناهية وإنما غير متناهية؛ وهذا أمر (الأمر) قد بان لنا في مواضع أخرى استحالته. فقد بان أنَّ النقطة لا تترك بمتشافعها، وبان أيضاً أنَّ النقطة لا يتميز (لأيتم) لها وضع خاص. ونشير إلى طرف منها فنقول: إنَّ النقطتين حينئذ اللتين تطبقان ب نقطة واحدة من جنبتيها (جنبتيه) إنما أنَّ تكون هذا النقطة المتوسطة تحجز بينهما فلا تمسان، فيلزم حينئذ في البداهة العقلية الأولى أن تكون كل واحدة منها تختص بشيءٍ من الوسطى تماشه، فتنقسم حينئذ الواسطة.

وهذا محال.

وإما أن تكون الوسطى لاتعجز المكتفتين عن التماس فحينئذ تكون الصورة المعقولة حالة في جميع النقط، وجميع النقط نقطة واحدة، وقد وضعنا هذا النقطة الواحدة منفصلة عن الخط، فللخط من جهة ما ينفصل عنها طرف غيرها بها ينفصل عنها، فتلك النقطة تكون مبادنة (متباينة) لهذه في الوضع، وقد وُضعت النقط كلها مشتركة في الوضع، هذا خلف. فقد بطل (بطل إذن) أن يكون محل المعقولات من الجسم شيئاً غير منقسم، فبقى أن يكون محلها (محله) من الجسم - إن كان محلها جسماً - شيئاً منقسمأ.

فلنفرض صورة معقولة في شيء منقسم، فإذا فرضناها (فرضنا) في الشيء المنقسم انقساماً عرض للصورة أن تتنقسم، فحينئذ لا يخلو إما أن يكون الجزءان متشابهين أو غير متشابهين فإن كانا متشابهين فكيف يجتمعان منهما ما ليس هما؟ إلا أن يكون ذلك الشيء شيئاً يحصل فيما من جهة المقدار (من جهة بالزيادة في المقدار) أو الزيادة في العدد، لا من جهة الصورة، فتكون حينئذ الصورة المعقولة شكلاً تأ أو عدداماً، وليس كل صورة معقولة بشكل، وتصير حينئذ الصورة خيالية لا عقلية.

وأظهر من ذلك أنه ليس يمكن أن يقال إن كل واحد من الجزأين هو عينه الكل في المعنى، لأن الثاني إن كان غير داخلي في معنى الكل، فيجب أن نضع في الابتداء معنى الكل لهذا الواحد لا لكليهما (لا لكليهما) وإن كان داخلاً في معناه فمن البين الواضح أن الواحد منها وحده ليس يدل على نفس معنى التمام (على معنى نفس التمام)، وإن كانا غير متشابهين فلننتظر كيف يمكن أن يكون للصورة المعقولة أجزاء غير متشابهة؟ فإنه ليس يمكن أن تكون الأجزاء غير المتشابهة إلا أجزاء العد التي هي الأجناس والفصول، ويلزم من هذا حالات: منها أن كل جزء من الجسم يقبل القسمة أيضاً بالقوة (في القوة) قبولاً غير متناه، فيجب أن تكون الأجناس والفصول بالقوة غير متناهية؛ وقد صرَّحَ أن الأجناس والفصول الذاتية للشيء الواحد ليست في القوة غير متناهية. ولأنه ليس يمكن أن يكون ت رقم القسمة بقدر الجنس والفصل

(والفصل تمييزاً بينهما). بل مما لا شك فيه أنه إذا كان جنس وفصل يستحقان تمييزاً في المحل، أن ذلك التمييز لا يتوقف على (إلى) توهם القسمة، فيجب أن تكون الأجناس والفصول أيضاً بالفعل غير متناهية؛ وقد صح أن الأجناس والفصول وأجزاء العدد (والفصول والحد) للشيء الواحد متناهية من كل وجه. ولو كانت غير متناهية بالفعل هاهنا لكان توجب أن الجسم (أن يكون الجسم) الواحد يفصل (انفصل) بأجزاء غير متناهية. (بالفعل هاهنا لما كان يجوز أن يجتمع في الجسم اجتماعاً على هذه الصورة فإن ذلك يوجب أن الجسم الواحد...)

وأيضاً لتكن القسمة وقعت (وقع) من جهة، وأفرزت (فأفرزت، فأفرد، وأفرد) من جانب جنساً، ومن جانب فصلاً. فلو غيرنا القسمة لكان يقع منها في جانب نصف جنسي ونصف فصل، أو كان ينقلب الجنس إلى مكان الفصل، والفصل إلى مكان الجنس (زيادة في نسخة) فكان فرضنا الوهمي يدور مقام الجنس والفصل فيه (وكان يغير كل واحد منهما إلى جهة ما يحسب إرادة من بدن خارج). على أن ذلك أيضاً لا يُفني، فإنه يمكننا أن نوقع قسماً في قسم.

وأيضاً ليس كل معقول يمكن أن يقسم إلى معقولات أبسط منه، فإن هاهنا معقولات هي أبسط المعقولات، ومبادئه للتركيب (ومبادئه ليست للتركيب) في سائر المعقولات، وليس لها أجناس ولا فصوص، ولا هي منقسمة في الكل، ولا منقسمة في المعنى. فإذاً ليس يمكن أن تكون الأجزاء المتوجهة فيه غير متشابهة، وكل واحد (متشابهة كل واحد) منها هو غير معنى الكل (منها وهو غير معنى الكل)، وإنما يحصل الكل (الكللي) بالإجتماع. فإذاً (فإن) كان ليس يمكن أن تنتهي الصورة المعولة (صورة معولة)، ولا أن تحل طرفاً من المقادير غير منقسم (غير منقسم ولا بد لها من قابل فيينا)، فيَّنَ أن محل المعقولات جوهراً ليس بجسم، ولا أيضاً قوة في جسم، فيتحقق (فيتحققها) الجسم من الانتقام (في الانتقام)، تم يتبعه سائر المحالات. انتهى.

اعلم أن عبارات الشيخ في تقرير البرهان من الرسالة المذكورة، ومن النجاة كأنهما واحدة لاتفاقهما تفاوت فيها.

٥- قد علمت أنَّ البرهان الأوَّل من نفس الشفاه على انبات تجرُّد النفس هو من أقوى البراهين عندهم على ذلك. وهو البرهان الأوَّل في أكثر مصنفات الشيخ لكنه بدأ في مختصر له موسوم بعيون الحكمة بالبرهان السادس الآتي من نفس الشفاه على تجرُّدها، ثم أتى بعده بخلاصة البرهان الأوَّل من نفس الشفاه، ايقنة لحق العيون في الإختصار فقال:

وَمَا يوضَّحُ هذَا أَنَّ الصُّورَةَ الْمُعْقُولَةَ لَوْ حَلَّتْ جَسماً أَوْ قَوْةً فِي جَسْمٍ لَكَانَتْ تَحْتَلُّ الْاِنْقَاصَ وَكَانَ الْأَمْرُ الْوَحْدَانِيُّ لَا يَعْقُلُ. وَلَيْسَ يَلْزَمُ مِنْ هَذَا أَنَّ الْأَمْرَ الْمَرْكَبَ يَعْبُدُ أَنَّ لَا يَعْقُلُ بِمَا لَا يَنْقُصُ؛ وَذَلِكَ لِأَنَّ وَحْدَةَ الْمَوْضُوعِ لَا تَعْنِي كُثْرَ الْمَحْمُولَاتِ فِيهِ، لَكِنَّ تَكْثُرَ الْمَوْضُوعِ يَوْجِبُ أَنْ يَكُثُرَ الْمَحْمُولُ (طَ مصر بتحقيق عبد الرحمن بدوى، ص ٤٤ - ٤٣).

نم لا يأس في تقديم الأوَّل على السادس مرَّة، وأُخْرَى بالعكس لما تقدَّم من أنهما من غرر تلك البراهين. وقد وصف السادس في النجاة بقوله: «فهذا برهان عظيم...» كما سيأتي تفصيله.

٦- قد حرَرَ الشيخ ذلك البرهان الأوَّل من الشفاه في الفصل التاسع من رسالة له في القوى الننسانية بتحرير آخر مع اختصار في البرهان إلا أنه قدَّم له خمس مقدمات مستنبطة من متن البرهان، تسهيلاً لنيل المراد من البرهان. وهذه الرسالة قد طبعت في مصر مرَّة سنة ١٣٢٥هـ، بتصحيح الفاضل ادورد ابن كرنيليوس فنديك الأسير كانى وضبطه ومقدمته مع شرح كل فصل منها بإشارات منهفة وقد بذل جهده في التصحيف والضبط جداً، وأفاد وأجاد بما عمل في طبع الرسالة ونشرها، ومرَّة أخرى سنة ١٣٧١هـ، مع ثلاث رسائل أخرى لابن سينا في النفس باهتمام الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى. ونحن نأتى بتحرير الشيخ على وفق هذين الطبعين، ونجعل بعض اختلاف النسخ متنا أفاده ادورد فنديك، بين الهلالين بالنقل رموز النسخ روماً للإختصار. قال الشيخ:

الفصل التاسع في إقامة البراهين على جوهريَّة النفس وغناها عن البدن في القوام

على مقتضى طريقة المتنطقين. [وإليك] أحد البراهين المنطقية في إثبات هذا المطلوب، ولنقدم له مقدمة:

الف) منها أنَّ الإنسان يتصور المعانى الكلية التي يشترك فيها كثرةٌ مُّا، كـلـإنسـانـ المـطـلـقـ وـالـعـيـوـانـ المـطـلـقـ. وـهـذـهـ الـمـعـانـىـ الـكـلـيـةـ مـنـهـاـ مـاـ يـتـصـورـ بـتـرـكـيبـ جـبـرـيـ، وـمـنـهـاـ مـاـ يـتـصـورـ (ـلـاـ يـتـصـورـ)ـ لـاـ بـالـتـرـكـيبـ بـلـ بـالـإـنـفـرـادـ. وـمـاـ لـمـ يـتـصـورـ الـقـسـمـ الـأـخـيـرـ فـلـيـمـكـنـ أـنـ يـتـصـورـ الـقـسـمـ الـأـوـلـ. ثـمـ أـنـمـاـ يـتـصـورـ كـلـ وـاحـدـ مـنـ هـذـهـ الـمـعـانـىـ الـكـلـيـةـ صـورـةـ وـاحـدـةـ مـجـرـدـ عـنـ الـإـضـافـةـ إـلـىـ جـزـئـاتـهاـ الـمـحـسـوـسـةـ، إـذـ جـزـئـاتـ كـلـ وـاحـدـ مـنـ الـمـعـانـىـ الـكـلـيـةـ لـاتـتـنـاهـيـ بـالـقـوـةـ، وـلـيـسـ بـعـضـهاـ أـولـىـ بـذـلـكـ مـنـ بـعـضـ.

ب) ومنها أنَّ الصورة مهما حلَّتْ جسمًا من الأجسام وبالجملة منقسمًا من المقسمات فقد لا يُستَندَ في تمام أجزائِهِ، وكل ما لا يُبْسَنَ منقسمًا في تمام أجزائِهِ فهو منقسم فكل صورة لابست جسمًا من الأجسام فهي منقسمة.

ج) ومنها أنَّ كل صورة كافية إذا اعتبر فيها الإنقسام بمجرد ذاتها فلا يجوز أن تكون أجزاءُها المعتبرة مشابهةً للكل في تمام المعنى، وإلا فالصورة الكلية التي اعتبر الإنقسام في ذاتها لم تنقسم ذاتها، بل انقسمت في موضوعاتها إما أنواعها وإما أشخاصها، وتكثر الأنواع والأشخاص لأنَّه يجب الإنقسام في تجزُّد ذات الكلي، وقد وضع أنه وقع وهذا خلف، فإذاً قولنا: إنَّ أجزاءَها لا يشاركونها في تمام المعنى، قوله صادق.

د) ومنها أنَّ الصورة الكلية (القلدية) إذا اعتبر فيها الإنقسام فلا يجوز (فلا يجب) أن تكون أجزاءُها عربيةً عن جميع معناها، وذلك لأنَّا إذا جوَّزنا ذلك وقلنا إنَّ هذه الأجزاء مبنائة لتمام صورة الكلي أثَّمَا تحصل الصورة فيها عند اجتماعها فهي أشياءٌ خاليةٌ عن صورةٍ ما يحصل فيها عند الترکيب فهذه صفة أجزاء القابل، فإذاً لم تقع القسمة في الصورة الكلية بل في قوابلها، وقد قيل إنه وقع فيه، وهذا خلف، فإذاً قولنا: لا يجوز أن تكون أجزاءَها مبنائة لها في جميع المعنى، قوله صادق.

ه) منها وهي نتيجة المقدمتين، أنَّ الصورة الكلية إذا أمكن أنْ يُعتبر فيها الإنقسام

فإذن أجزاءها لا خالية عن كمال الصورة ولا مستوفية لها استيفاءً تاماً، وكانتها أجزاءٌ حدُّ ورسمه.

فإذا تقررت هذه المقدمات فنقول: لامحالة أنَّ الصورة المعقولة، وبالجملة العلم، تقضي مملاً من ذات الإنسان جوهرَ الذات محله، فلا يخلو أن يكون هذا الجوهر جسماً منقساً أو جوهرًا غير جسم ولا منقسم. وأقول ولا يجوز أن يكون جسماً، وذلك أنَّ الصورة المعقولة الكلية إذا حلَّت جسماً فلامحالة أنه يمكن أن يعرض فيها الانقسام على ما أوضحته أولاً. ولا يجوز أن تكون أجزاءها إلا متشابهة للكل من وجه، مبادنة من وجده؛ وبالجملة في كل واحد منها بعض معنى الكل. والصورة الكلية ليس شيء منها يتراكب منه وله بعض معناها إلا الأجناس والفصول، فإذاً هذه الأجزاء أجناس وفصول، وكل واحد منها صورة كلية، والقول فيها كالقول الأول، ولامحالة إنما سينتهي إلى صورة أولى لاتقسم إلى أجناس وفصول لامتناع التسامي إلى مالا ينتهي في أجزاء مختلفة المعاني إذا تقرر أنَّ الأجسام تتجزأ إلى مالا ينتهي، وملعون أنه إن كانت الصورة الكلية لاتقسم إلا إلى أجناس وفصول وإنْ كان منها (وفصول إنْ كان منها) ما لا تقسم إلى أجناس وفصول، فليس ت分成 بوجه من الوجوه في ذاته إذن ولا المركب منها، إذ من المعلوم أنَّ الإنسان لا يمكن أن يتصور إلا مع تصور الحس الناطق.

و بالجملة لا يمكن أن تتصور الصورة الكلية التي لها جنس وفصل إلا بتصورها جميماً. فإذاً الصورة التي وصفناها أنها حلَّت في الجسم لم تحلَّ فيه وهذا خلف، فنقضه، وهو قوله: إنَّ الصورة الكلية لا تحلُّ جسماً من الأجسام، صادق. فإذاً الجوهر الذي تحلُّ فيه الصورة العقلية الكلية جوهر روحي غير موصوف بصفات الأجسام، وهو الذي نسبته بالنفس الناطقة. وذلك ما أردنا أن نبين.

٧- للشيخ رسالة فارسية في معرفة النفس قد طبعت بمناسبة ذكرى ابن سينا الألفية في جامعة طهران، عاصمة إيران، سنة ١٣٧١ هـ. ق = ١٢٣١ هـ. ش بتصحيح الدكتور موسى عميد، وقد بذل جهده في تصحيحها بعرضها على نسخ عديدة عرفها في مفتاح

الرسالة، وفي تحشيتها، والإيتان بمقدمة مجدية لها. وهذا البرهان من الشفاء هو البرهان الأول فيها على أنّ النفس الإنسانية جوهر مفارق غير مخالطٍ للمادة بريءٍ عن الأجسام منفرد الذات بالقوام والمقل؛ إلا أنّ الشيخ لخُصُّ البرهان وأتى به في الرسالة بالفارسية؛ قال في الباب الخامس منها: «اڪنون می گوییم کہ ہر جوہری کہ تصور معقولات کند...» (ص ٣٤، ط ١).

٨- البرهان الأول من نفس الشفاء على أنّ النفس الناطقة جوهر مفارق، محَرِّرٌ في رسالة للشيخ (رضوان الله عليه) في السعادة والhevجج العشرين بتحرير آخر مفيد في بيانه جداً. وهذه الرسالة طبعت في حيدر آباد الديكشن مع عدة رسائل أخرى فلسفية للشيخ ستة ١٢٥٢ هـ. ق والبرهان المذكور هو الحجة الأولى في تلك الرسالة أيضاً، وتنوّل إلى البرهان الأول من الشفاء، وليس غيره عند التحقّيق قال:

الحجّة الأولى في أنّ النفس جوهر [مفارق]: يجب أن يتحقق أنّ الإنسان فيما هو إنسانٌ يباين سائر الحيوانات بقوّة تخصه من بين جملتها له بها إدراك المعقولات الكلية، وقد جرت العادة بتسمية هذه القوّة العقل الهيولاني والنفس الناطقة، وبها يسمى الإنسان ناطقاً. وهذه القوّة موجودة في كل واحد من الناس طفلاً كان أو بالغاً، مجنوناً كان أو عاقلاً، مريضاً كان أو سليماً.

فأول ما يحصل في هذه القوّة من المعقولات هي المسمّاة بداية العقول والأراء العالية أعني المعانى المتحقّقة بغير حاجة إلى قياس وتعلم، إذ لو كان لكل واحدٍ من المعقولات حاجة إلى تقدّم تعلم وقياس لَوْصل الأمر إلى ما لا ينتهي وذلك محال. ظاهره أنّ من المعقولات معقولات أول لاحتاج إلى قياس وتعلم في أن تكون معقولات، ويجب أن يكون حصولها في النفس في أول مرتبة لأنّها يجب أن تكون العلة لسائر المعقولات في أن تكون معقولات، فإنّ كل واحد لما هو أول في كل واحدٍ من المعانى علة لما هو الثاني في ذلك المعنى من حيث هو ذلك المعنى، ولا بدّ من تقدّم وجود هذه المعانى في القابل لها من الإنسان.

ثم لا يخلوا ما أن تكون هذه المعانى جواهر أو أعراضًا حالة فيها. وكلّ من نفي كون

النفس الناطقة داخلة في حقيقة الجوهر فإنه يسمى هذه المعانى أعراضًا.
تم من المعلوم المقبول عند كل واحدٍ من الفرق أنَّ العرض لا يُستَّمِّ قوامه ما لم يحيط
بحامل جوهرِي الذات يحمله، إذ اسم العرض موضوع لهذا المعنى. ولابدَّ أنْ يكون
لهذه المعانى على هذا الوضع حامل من ذات الإنسان يحملها. وهذه المعانى كلية، لأنَّ
من حكم بأنَّ الشيء لا يصدق عليه نعم ولا معاً، ولا يكذبَان عليه معاً، بل يصدق
أحدهما ويکذب الآخر، فليس يطلقه إلا إطلاقاً كلياً. وكذلك من قال: إنَّ الكلَّ أعظم
من الجزء. وكذلك من قال: إنَّ الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية.
فلينظر من هو حامل هذه المعانى الكلية من ذات الإنسان؟ وهل هو جسم، أو
جوهر غير جسم؟.

ومن البَيِّن أنَّ حاملها لو كان جسماً لامتنع أنْ يقبل شيئاً من المعانى المعقولة الكلية.
وذلك أنه ليس شيء من هذه ينقسم إلا إلى الأجزاء الجزئية إنْ كانت له، والأجزاء
الرسمية الوهمية إنْ كانت له، والأجزاء القولية إنْ كانت له. وأمّا من جهة الكمية فكلاً:
وتبيّن ذلك آنفاً.

نَتَمَ من البَيِّن أنَّ كلَّ صورة لا يَبْسُطُ جسماً من الأَجْسَام فإنَّها تنقسم بانقسام الجسم.
ثم من الممتنع أنْ يكون انقسامها من جهة الكمية، وذلك أنَّ الأجزاء التي تنقسم إليها
الصورة المعقولة لا يخلو إنما أنْ يكون لها أو لبعضها شيء من معنى الكل، أو لا يكون لها
أو لبعضها شيء من معنى الكل؛ فإنَّ كان هذا القسم فالصورة الكلية إذا تترَكَبَ من
أجزاء ليس لها شيء من معنى الكل، وإذا كانت أجزاء خالية عن صورة واتَّنا تحصل
فيها الصورة عند اجتماعها، فليس بأجزاء لصورة تقبل هي أجزاء قابل الصورة، فإذا
ليست الصورة التي وصفناها بمنقسمة وهذا خلف.

فبقي إنْ كانت الصورة الكلية منقسمة، أنَّ تنقسم إلى أجزاء لها معناها؛ وذلك على
قسمين:

إنما أنْ يكون لكل واحد منها أو بعضها تمام صورتها ومعناها: فتكون الصورة الكلية
محمولة على هذه الأشياء، وهذه الأشياء إنما أشخاص تحتها، أو أنواع؛ ومن البَيِّن أنما

إذا وضعنا الصورة الكلية نوعاً من الأنواع الآخر أن هذه الأجزاء تكون أشخاصها يحمل عليها معنى الصورة الكلية، ثم عند تركبها يحصل المعنى الكلى، وذلك محال على ما بين على لسان المتكلمين ولسان الفاحصين عن الفلسفة الأولى؛ ثم مع ذلك لا يكون الانقسام عارضاً لها بل لمواضيعاتها التي تحمل هي عليها وذلك غير الموضوع.

فبقي أنما إذا انقسمت فأنما تنقسم إلى أشياء ليس لها تمام معناها، ولا هي أيضاً عريمة عنها، وتلك هي أجزاء الحد والرسم، فإذاً إنما تنقسم إلى أجزاء حدية أو رسمية، ولا يخلو إنما أن تكون هذه الأجزاء كلية أو شخصية؛ فإن كانت الشخصية فحذ الكلى مركب من أجزاء شخصية و ذلك محال على ما بينه المتكلمين. وإن كانت كلية فالمسألة راجعة من الرأس في كل واحد من الأجزاء، فأنما إن بلغت القسمة إلى ما لا تنتهي فتكون صورة كلية مركبة من مباد صورية كلية لاتنقسم في ذاتها إلى الأجناس الأولى، وبين أن هذه الصورة الكلية ليس من شأنها العلول في جسم من الأجسام لأجل امتناعها عن الانقسام، فإذاً لا الصورة التي هذه الصورة مبدؤها وجزؤها وحدتها بحال في الجسم، وإلا فيكون الإنسان موجوداً ولا حيواناً وهذا محال.

فتبين أن الصورة الكلية لن تحلّ جسماً من الأجسام البتة، ولا أيضاً في قوة جسمانية، إذ حال القوة الملائسة للجسم في الانقسام كحال الجسم، فقد اتضاع أن محل الحكم من ذات الإنسان جوهر غير جسماني قائم بذاته، وذلك ما أردنا أن نبين. وهذا البرهان قد لخصه الغزالى بتحرير آخر ونقله في كتابه مدارج التدرس في مدارج معرفة النفس وهو البرهان الأول فيه أيضاً. (ص ٢٥، ط مصر).

وكذا قد نقله الفخر الرازى في المباحث المشرفة بتحرير آخر، وهو الدليل الأول فيه أيضاً على تجرد النفس الإنسانية؛ ثم أتى في أثناء التحرير بمعطال على سبيل السؤال والجواب حول الدليل لاتخلو من فوائد (ج ٢، ص ٣٤٥ ط ١)، وكذا في المسألة الثامنة والعشرين من كتابه المستوى بالأدبيين (ج ١، ص ٢٦٧، طبع حيدرآباد الذكى).

و كذلك هو الحجة الأولى من نفس الأسفار، غير أن صاحب الأسفار نقلها من المباحث المشرقة و حررها بتحرير آخر أيضاً قريب من ما في المباحث و زاد بعض كلمات تمثيلية، ثم أورد اعترافات الفخر في أثناء تحرير الدليل على حذوه بتمثيله و اعتبرها هنا تارة، فإن قلت أخرى، فأجاب عنها، من غير أن يصرح باسم الفخر أو يسمى بالمباحث، - ولا يأس بذلك - . ثم نقل مسلكاً آخر في تحرير الحجة و اعترافات بعض المتأخرين عليه، فأجاب عنها؛ و يريد بذلك البعض صاحب المباحث، وأفاد بعض إشارات لطيفة في تصاعيف الحجة.

و أعلم أن أول من تصدّى لبيان هذا البرهان المذكور من الشفاء، هو الشيخ نفسه في الفصول الثلاثة السادسة عشرة وتاليتها من النمط الثالث من كتاب الإشارات، فتوزع البرهان في ثلاثة فصول: فصل في تحرير أصل البرهان، وفصلين في الجواب عن توهّم الإبراديين حوله؛ سيما أن الشارح المحقق الطوسي في شرحه على الإشارات بينها أنتَ تبيّن؛ على أنّ لنا حول كلماتها السامية تعليقات لمُلّها لمجدية لمن هو يمتنع بالإيمان والإطمئنان بنحو هذه المغارات الإيقانية، فعليك بما نهديها إليك، والله سبحانه ولئن التوفيق؛ قال الشيخ:

«إشارة، إن اشتهرت الآن أن يتعذر لك أن المعمول لا يرتسن في منقسم ولا في ذي وضع فاسمع إنك تعلم أن الشيء غير المنقسم قد يقارنه أشياء كثيرة لا يجب لها أن يصير منقسمًا في الوضع، وذلك إذا لم تكن كثرتها كثرة ما ينقسم في الوضع كأجزاء البِلْقَة لكن الشيء المنقسم إلى كثرة مختلفة الوضع لا يجوز أن يقارنه شيء غير منقسم، وفي المعمولات معاً غير منقسمة لامحالة وإن كانت المعمولات أنتَ تلائم من مبادئ لها غير متناهية بالفعل؛ ومع ذلك فإنه لا بد في كل كثرة متناهية أو غير متناهية من واحد بالفعل، وإذا كان في المعمولات ما هو واحد وبُعقل من حيث هو واحد فأنما يُعقل من حيث هو واحد فائماً يُعقل من حيث لا ينقسم، فإذاً لا يرتسن فيما ينقسم في الوضع، وكل جسم وكل قوة في جسم منقسم.»

أقول قوله: «فإذاً لا يرتسن فيما ينقسم في الوضع» نتيجة البرهان. أي لا يرتسن

ما هو واحد بالفعل معقول من حيث هو كذلك فيما ينقسم في الوضع أي لا يمكن أن يكون العاقل منقسمًا في الوضع. ولا يخفى عليك أنَّ هذا البيان هو تحرير متن البرهان المذكور في الشفاء. وكذلك الفصلان الآتيان في دفع بعض الشبه الواردة عليه أيضًا قد استخرجا من تقرير برهان الشفاء.

و بالجملة تحرير هذا البرهان في الفصول الثلاثة من الإشارات، تتفق ما في الشفاء على أسلوب آخر أحسن وأبين. وعليك بشرح المحقق الطوسي عليه:

قوله: «إِشارة، إِنْ اشْتَهَيْتَ ... فَاسْمُعْ» يريد بيان أنَّ النفس الناطقة، وبالجملة كل جوهر عاقل فهو ليس بجسم ولا جسماني، وبالجملة ليس بذى وضع. قال الفاصل الشارح: إبراد هذه المسألة كان بالنفع المترجم بالتجريد أولى، إلا أنه لما بني إثبات الجوهر المفارق على أنَّ النفس الإنسانية ليست جسماً ولا جسمانية احتاج إلى بيان ذلك فاكتفى هاهنا ببرهان واحد لذلك وذكر سائر البراهين في النطع المذكور.

وأقول: إنَّه أراد في هذا النطع أنَّ يبحث عن ماهية النفس وكمالاتها فبيَّن أولاً أنها جوهر مفارق الوجود عن الأجسام والجسمانيات، ثم ثبَّت لها كمالاتٍ تصدر عنها لذاتها من غير توسط آلةٍ وكمالاتٍ تصدر عنها بتوسط آلات؛ وأراد في نطع التجريد أنَّ يبحث عن حالها بعد التجزد عن البدن فبيَّن هناك بقائها مع كمالاتها الذاتية ولم يتعرض لبيان امتناع كونها جسماً أو جسمانياً، بل باللغ في إيضاح الفرق بين الكمالات الذاتية الباقية معها والكمالات البدنية الزائلة عنها بزوال البدن فرقة اشتراك النطعين في البحث عن تلك الكمالات من غير قصد على ما يتضمن في موضعه ولم يورد كما ذكره الشارح هاهنا شيئاً مما يجب أنَّ بيَّن هناك.

وأقول: هذا ما قاله المحقق الطوسي في صدر الفصل من بيان غرض الشيخ الرئيس، والجواب عن اعتراض الفخر الرازمي عليه. ولكن لا يخفى عليك أنَّ أدله تجزد النفس كلَّها تنتج أنها جوهر بسيط مفارق الوجود عن المادة وأحكامها وما هو شأنه كذلك فلا يتطرق إليه الفساد والزوال أبداً، فانقطاع النفس عن بدنها المنكري لا يضر بقائها الأبدى كما صرَّح الشيخ به في السادس من سابع الإشارات المترجم بقوله:

«تكميلة لهذه الإشارات إلخ» وسيأتي تفصيل البحث عن ذلك ونقل ما في التكميلة. وقد علمت أنَّ البرهان المذكور في السادس عشر من ثالث الإشارات هو البرهان الأول من نفس الشفاعة على تجرِّدها وهو من أمن البراهين على ذلك وأسدها وأثقنتها، والعق أنَّ ما قاله المحقق الطوسي في المقام مجيئاً عن الاعتراض ليس كما ينبغي ولا يخلو عن تكليف، وما أفاده الفخر مقررون بالصواب. فلنرجع إلى ما حزره المحقق الطوسي في شرح دقائق البرهان، قال:

قوله: «إنك تعلم ... غير منقسم» إشارة إلى تمييد أصل كلِّي، وهو أنَّ الحال قد يكون بحيث لا يقتضي انتسامه المحلُّ؛ وقد يكون بحيث يقتضي:

والأول هو الحال الذي لا ينقسم إلى أجزاء متباعدة في الوضع كالسوداد المنقسم إلى جنسه وفصله، وكأشياء كثيرة تحلَّ محلًا واحدًا معًا كالسوداد والحركة مثلاً فاتتها لا يقتضيان بانقسامهما إلى هذين النوعين انتسام المحلَّ إلى جزء أسود غير متحرك، وإلى جزء متحرك غير أسود.

والثاني هو الحال الذي ينقسم إلى أجزاء متباعدة في الوضع كالبلقة فاتها تنقسم إلى عرضين متباعدتين في المحلِّ والوضع. وأشار الشيخ إلى هذين القسمين بقوله الشيء غير المنقسم قد تقارنه أشياء كثيرة إلى قوله كأجزاء البلقة.

والمحلَّ أيضاً قد يكون بحيث لا يقتضي انتسامه انتسام الحال، وقد يكون بحيث يقتضي:

والأول هو المحل المنقسم إلى أجزاء غير متباعدة في الوضع كالجسم المنقسم إلى جنسه وفصله، أو إلى مادته وصورته؛ والمحل الذي ينقسم إلى أجزاء متباعدة في الوضع ولكن لا يحلُّ فيه الحال من حيث هو ذلك المحل بل من حيث لحقه طبيعة أخرى به كالخط فإنَّ النقطة لا تنقسم لأنَّها لا تحلُّه من حيث هو خط بل من حيث هو متناهٍ، وكالسطح فإنَّ الشكل لا يحلُّه من حيث هو سطح بل من حيث هو ذو نهاية واحدة أو أكثر، وكالجسم فإنَّ المحاذاة التي هي إضافة مثلاً لا تحلُّه من حيث هو جسم بل من حيث وجود جسم آخر على وضع مامنه، وكالأجزاء فإنَّ الوحدة

لاتحلّها من حيث هي أجزاء بل من حيث هي مجموع.

و الثاني هو المحل الذي يحل فيه شيء من حيث هو ذلك الشيء القابل للقسمة كالجسم الذي يحل فيه السواد والحركة أو المقدار. وأشار الشيخ إلى القسم الأخير بقوله: «لكن الشيء المنقسم إلى كثرة مختلفة الوضع لا يجوز أن يقارنه شيء غير منقسم». وإنما أعرض عن ذكر القسم الأول لأن الحال هناك لا يقارن المحل المنقسم من حيث هو ذلك المحل وليس مقارنته إيه هذه المقارنة بل إنما يقع عليهما اسم المقارنة لا يعني واحد.

قوله: «و في المعقولات ... وكل قوة في جسم منقسم» لذا فرغ عن تمييد الأصل المذكور شرع في تقرير الحجة وهو أن في المعقولات مثالي غير منقسمة وإلا للزم منه محال وهو التبادل كل معمول من أجزاء غير متناهية بالفعل سواء كانت متشابهة أو غير متشابهة. وإنما قيد بالفعل لأن الشيء الذي يكون له أجزاء غير متناهية بالقوة كالجسم إنما يكون واحداً بالفعل فيكون هو معنى غير منقسم من حيث هو واحد وهو المطلوب، مع أن هذا الاحتمال في المعقولات غير ممكن على ما سيأتي. ومع لزوم المحال المذكور فالمطلوب حاصل لأن كل كثرة بالفعل سواء كانت متناهية أو غير متناهية فالواحد بالفعل موجود فيه، وذلك لأن الكثرة عبارة عن الآحاد، فإذاً ثبت أن في المعقولات ما هو واحد فإذاً عُقِل من حيث هو واحد فإنما عُقِل من حيث لا ينقسم، ومعنى أنه عُقِل أنه ارتسם في جوهر يدركه. وهذا الارتسام في ذلك الجوهر لا يكون من حيث لحق طبيعة أخرى به لأن أنه يدركه بذلك، ثم إن كان ذلك المحل متى ينقسم وجب من انقسامه انقسام المعنى المعمول من حيث هو واحد وهو محال، فإذاً المعمول الواحد يستحيل أن يرتسم فيما ينقسم في الوضع، وكل جسم وكل قوة حالية في جسم منقسم، فإذاً محل المعمول الواحد ليس بجسم ولا بقوة جسمانية، ومحل المعمول الواحد هو محل سائر المعقولات على ما من، فإذاً ليس بالنفس الإنسانية ولا كل ما من شأنه أن يعقل بجسم ولا بجسماني، وألفاظ الكتاب ظاهرة.

و إنما قيد قوله: «إذن لا يرتسם فيما ينقسم» بالوضع، احتراماً من انقسام الحال لا بالوضع فإنه لا يقتضي انقسام الحال كما مر، والجوهر العاقل يجوز أن ينقسم ذلك الانقسام كانقسام النفس إلى جنسها و فصليها.

و أعلم أنَّ ما ليس بمنقسم بالفعل فلا يحتمل أنْ ينقسم إلى مخلفات لأنَّ اختلاف الأجزاء الموجودة في الكل يقتضي انقسام الكل بالفعل وقد فرض غير منقسم بالفعل هذا خلف، لكنه يحتمل أنْ ينقسم إلى متشابهات وإنْ لم يكن إلَّا في الوهم، وذلك كالجسم الذي هو شخص إلى أجزاء غير متناهية بالقوة، أو كالجسم الذي هو جنس إلى أنواع غير متناهية بالقوة، والمعنى المقبول إنْ كان كذلك فلا يمتنع أنْ يحلُّ في جسم غير منقسم بالفعل، وينقسم بانقسام ذلك الجسم إلى أجزائه أو إلى جزئياته فلذلك أردف الشيخ هذا الفصل بفصلين مشتملين على بيان هذين الاحتمالين وتحقيق الحق فيما.

هذا تمام كلام المحقق الطوسي في شرح الفصل الأول من الفصول الثلاثة المذكورة في تحرير أصل البرهان. وقد أجاد وأفاد.

و أقول: قوله: «إلى هذين النوعين» أي إلى نوعي الحركة والسوداد. و قوله: «مع أنَّ هذا الاحتمال في المعقولات غير ممكن» أي احتمال كون الشيء منقساً إلى أجزاء غير متناهية بالقوة في المعقولات غير ممكن فلا يكون شيء منها كذلك.

و قوله: «و محل المعمول الواحد هو محل سائر المعقولات على ما مرّ» يعني أنَّ وزان محل المعقولات هو وزان محل المحسوسات أي الحس المشترك؛ وكما أنَّ القاضي بين الأشياء المحسوسة لابد من أنْ يحضره المقصى عليها جمِيعاً كما من البحث عنه في بيان إثبات الحس المشترك في الفصل التاسع من النمط الثالث من الإشارات، كذلك القاضي بين الأمور المعقولة لابد من أنْ يحضر المقصى عليهم جمِيعاً فمحل معمول واحد هو محل سائر المعقولات وقد أثبتت في الفصل السادس من النمط الثالث أنَّ هذا الجوهر العاقل في الإنسان واحد. وهذا البيان في محل المحسوسات المختلفة.

وكذلك في محل المعقولات المتفايرة قد عدَّ من أدلة تجرُّد النفس أيضاً كما سيأتي كلمات القوم فيه.

قوله: «احترازاً من اقسام المحل لا بالوضع» وذلك كالجسم المنقسم إلى جنسه وفصله أو إلى مادته وصورته مثلاً.

قوله «واعلم أنَّ ما ليس بمنقسم بالفعل» هذا الكلام منه تمييد وتوطئة لبيان الفصلين الآتيين، لا أنه من تمة شرح الفصل السابق.

وأقول: في بيان الوهمن الآتين بالإجمال: إنَّ الشيخ رحمه الله لما كان أساس برهانه في تجرُّد النفس الناطقة على وجود المعنى الواحد العقلي البسيط مجرداً عن المادة أى يكون من وراء عالم الطبيعة، كان الوهمن الآتيان في صدد أن يخرجها المعنى الواحد العقلي عن البساطة بحيث لم يكن معنى واحد عقلي بسيطاً، فلو ثبتت هذا التوهُّم لما تم برهان الشيخ، وذلك لأنَّه إذا تطرق القسمة في المعنى الواحد العقلي وخرج عن البساطة جاز أن يحل فيما يقبل الإنقسام فينقسم الحال أى المعنى الواحد العقلي بانقسام المحل أى النفس الناطقة بأقسام، فعلى هذا لم تجب أن تكون التهم مجردة بل يمكن أن تكون جسماً أو جسمانياً.

قوله: «واعلم أنَّ ما ليس بمنقسم بالفعل» أي ما ليس بمنقسم بالفعل إلى أجزاء متباعدة في الوضع فلا يحتمل أن ينقسم إلى مخلفات الحقيقة. فلتترجم إلى ما أفاده الشيخ في دفع الوهمن حول البرهان وشرح المحقق الطوسي عليه، قال الشيخ:

وهم وتبنيه، ولذلك تقول: قد يجوز أن تقع للصورة العقلية الواحدنية قسماً وهيئه إلى أجزاء متشابهة. فاسمع أنه إنْ كان كل واحد من القسمين المتشابهين شرطاً مع الآخر في استكمام الصور العقلي فيما ينافي له ميائة الشرط للمشروع. وأيضاً فيكون المقبول الذي أنتما يعقل بشرطين مما جزاءه منقسمأ. وأيضاً فإنه قبل وقوع القسمة يكون فاقداً للشرط فلم يكن مفهولاً. وإن لم يكن شرطاً فالصورة المعقولة عند القسمة المفروضة صارت معقولة مع ما ليس مذكورة في تعميم مقوليتها إلا بالعرض، وقد فرضنا الصورة المعقولة صورةً مجردةً عن الواقع الغربي فإذاً هي ملائمة بمذها.

وكيف لا وهي عارضة لها بسبب ما فيه قدر في أقل منه بلاغ فإن أحد القسمين هو حافظ لنوع الصورة إن كان متشابهاً فالصورة التي جرّدناها مفشاً بعد بعثة غريبة من جمع أو تفريق، وزيادة أو نقصان واحتصاص بوضع فليست هي الصورة المفروضة. وأمّا الصور الحسية والخيالية ففتقر ملاحظة النفس أجزاء لها جزئية متباعدة الوضع مقارنة لهيئاتٍ غريبة ماذية، إلى أن يكون رسماً ورسمها في ذي وضع وقبول انقسام.

هذا تمام كلام الشيخ في هذا الفصل. وبين فيه الفرق بين الصور المعقولة، وبين الصور الحسية والخيالية، بأنَّ الصور المعقولة يتمتع حلولها في الجسم وما يتبعه، وأنَّ الحسية والخيالية يجب حلولها فيه كما أشبع الكلام في ذلك في الفصل الثالث من رابعة نفس الشفاء، بأنَّ الصورة المرتسمة في الخيال يجب أن يرتسن في جسم (ج ١، من الطبع العجري، ص ٣٤١). ولكنك قد دريت تحقيق الحق في ذلك في العين الثانية والعشرين، وفي البحث عن براهين تجرّد النفس تجرّداً غير تمام، من أنَّ القوة الخيالية وصورها أيضاً مجردة؛ بل الحق هو أنَّ الصور المحسوسة أيضاً كذلك وأنَّ الصور العلمية مطلقاً معقولة. وعليك بما أفاده المحقق الطوسي في شرحه على الفصل قال:

الوهم هو الاحتمال الأول من الاحتمالين المذكورين وهو أن تكون الصورة العقلية الواحدة قابلة للقسمة الوهمية إلى أجزاء متشابهة كالجسم الواحد، وحيثند يمكن أن تكون حالة في جسم واحد فتنقسم بانقسامه. والتبنيه تبنيه على فساد هذا الاحتمال. وتقريه أنَّ المعمول الواحد إذا انقسم إلى قسمين متشابهين ويجب أن يكونا متشابهين للمجموع أيضاً فلا يخلو إما أن يكون كون كل واحد من القسمين مع الآخر شرطاً في كون ذلك المعمول معقولاً وحيثند لا يكون كل واحد منها بانفراده معقولاً لفقدان الشرط، أو لا يكون كذلك بل كان كل واحد من القسمين بانفراده معقولاً أيضاً كالأصل.

أمّا القسم الأول فباطل من ثلاثة أوجه:

الأول: أنَّ كل واحد من القسمين على ذلك التقدير يكون مبيناً للكل مبادئ الشرط

للمشروع، ويلزم من ذلك أن يجتمع من القسمين شيء ليس هو إياهما بل إنما يكون المجتمع متعلق الماهية بزيادة في المقدار أو العدد كشكل ما أو عدد بخلاف القسمين فلا يكون القسمان جزئيه من حيث ماهيته المتشابهه لهما هذا خلف.

و الثاني: أن المعمول الذي شرط كونه معمولاً هو حصول جزئين له لا يكون من حيث هو كذلك غير منقسم وقد فرضناه واحداً غير منقسم هذا خلف.

و الثالث: أنه قبل وقوع القسمة فيه لا يكون الجزمان حاصلين فلا يكون شرط معموليه حاصلاً فلا يكون معمولاً وقد فرضناه معمولاً هذا خلف، والشيخ أشار إلى القسم الأول بقوله: «إن كان كل واحد من القسمين المتشابهين شرطاً مع الآخر في استدام التصور العقلي». وأشار إلى الوجه الأول بقوله: «فهمما متبايان له ميائة الشرط للمشروع». وأشار إلى الوجه الثاني بقوله: «و أيضاً فيكون المعمول الذي آتى يعقل بشرطين هما جزءاً منقسمأً». وأشار إلى الوجه الثالث بقوله: «و أيضاً فإنه قبل وقوع القسمة يكون فاقداً للشرط فلم يكن معمولاً».

و أما القسم الثاني وهو أن لا يكون حصول القسمين شرطاً في معموليه بل يكون هو بنفسه معمولاً. وكل واحد من القسمين بانفراده أيضاً معمولاً كالجسم الذي يقبل القسمة إلى أجسام فباطل أيضاً لكون الصورة المعقولة مأخوذة مع لاحق غريب عن ذاته كالقسمة أولاً. وكمقارنة ما يقبل القسمة من المقدار ثانياً، وقد ذكرنا من قبل أن الصور المعقولة إنما تكون مجردة عما يقتضيه غير ذواتها هذا خلف. وأشار الشيخ إلى هذا القسم بقوله: «و إن لم يكن شرطاً». وإلى الخلف اللازم من جهة مقارنة القسمة بقوله: «فالصورة المعقولة ... فإذا هي ملابة بعدها». وإلى الخلف اللازم من جهة مقارنة ما يقبل القسمة من المقدار بقوله: «و كيف لا وهي عارضة ... فليست هي الصورة المفروضة». وذلك لأن القسمة عارضة لها بسبب شيء فيه ذو مقدار في أقل من كفاية فإن أحد القسمين وإن كان متشابهاً للقسم الآخر فهو حافظ لنوع الصورة المعقولة فإذا الصورة التي فرضناها مجردة كانت مفشاً بعد بهيطة غريبة من جمع إذا اعتبر حصول الكل من القسمين، أو تفريق إذا اعتبر اقسامه إليهما، أو زيادة إذا اعتبر

حصوله من انتساب أحد القسمين إلى الآخر، أو نقصان إذا اعتبر بقاء المعقولة بعد حذف أحدهما منه واحتصاصه بوضع لأنّ التجزية إلى جزئين متشابهين لا تترتب إلا للعاديات فهي تقتضي وضعاً ما لاما حالة. قوله: «فليست هي الصورة المفروضة» إشارة إلى الغلف.

قوله: «وَأَنَا الصور الحسية... وَقِبْلُ الْاِنْقِسَامِ» لتأ فرغ من بيان امتناع حلول الصورة المعقولة في الجسم وما يتبعه بين وجوب حلول الصورة الحسية والخيالية فيه ليتم الفرق بينهما. وذلك لأنّا إذا أحسينا بوجه إنسانٍ مثلاً أو تخيلناه فلابد من أن تلاحظ النفس أجزاء له متباعدة الوضع مقارنة لهيئة غريبة مادية كالعينين والأنف والفم فإنّ صورة العين المعنى تدرك في مادة وجهة لم تحلّ البصري فيها، وكذلك البصري فهما متباعدان بالوضع. وأيضاً كونهما على بعد مخصوص بينهما وكون إحديهما في جهة من الآخر غير جهة الأنف هنّاث غريبة ماذية تقاربها وتلك الملاحظة تفتقر إلى أن يكون رسمها الحsti ورسمها الخيالي في ذي وضع وقبول اقسام أى في شيء مادي.

و الرسم هو الأثر اللازم بالأرض، وهو بالمحسوس أولى لأنّ الحسّ أنتا يجد أثر الشيء. والرسم هو الختم أعني إحداث النقش الذي يحصل من الطابع في الشيء الذي طبع عليه، ولذلك يسمى اللوح الذي يختتم به البيادر رسمًا وهو بالخيالي أولى لأنّ صورها منطبعة في الخيال من طابع هو المدرك بالحسّ. وفي قول الشيخ «ملحقة النفس الصور الحسية والخيالية» تصريح بإدراك النفس لها. وبظاهر منه بطلان قول من أدعى عليه أنه لا يقول بذلك.

و اعتراض القاضي الشارح بأنّ الصورة العقلية في النفس الجزرية ليست بمجردة مكرر قد سبق ذكره.

وقوله: «لو أوضح أنّ الصورة العقلية مجردة عن اللواحق لكان كافياً في بيان تجريد النفس لأنّا حينئذ نقول كل حال في متغير فهو ذو وضع، وكل ذي وضع فليس مجرداً عن اللواحق، والصورة العقلية مجردة فهي ليست بحالة في متغير» ليس يقدح في

الحججة المذكورة لأنّ صحة حجة على مطلوب لاتنافي صحة حجة أخرى عليه. والشيخ قد أورد تلك الحججة أيضاً في أكثر كتبه حتى المختصر الموسوم : عيون الحكمة لكنه أوردها على وجه أقرب مأخذًا مما ذكره هذا الفاضل. و ذلك لأنّه أوردها هكذا: الصور العقلية ليست بذوات وضع، وكل حال في جسم فهو ذو وضع. وإنما اختار ها هنا الحججة المذكورة التي هي قولنا المرتسم بالمعقول الواحد ليس بمنقسم والجسم منقسم، لأن دراج وجوب كون الصورة الخيالية جسمانية تحتها على وجه أظهر كما أشار إليه.

و إنما اعتراضه المستفاد من الشيخ أبي البركات وهو أن الهيولى غير ذات حجم وقد حكمتم بانطباع الجسمية والمقدار فيها فلم لا يجوز انطباع المحسوسات في النفس؟ فالجواب عنه أنّ الهيولى إنما تتحصل موجودة ذات وضع بذلك الانطباع، والنفس لا يجوز أن تصير ذات وضع البة.

و قوله: «هب أنّ ما ذكرتموه يقتضي كون الصور الحسية والخيالية جسمانية لكنّها لا تقتضي كون الوهمية جسمانية» فالجواب أنّهم لم يتمسكوا في ذلك بهذه الحججه بل بغيرها.

هذا تمام كلام المحقق الشارح على الفصل الثاني من الفصول الثلاثة المذكورة. فنقول في بيان بعض عباراته:

قوله: «فتقسم بانقسامه» أي ب نحو التشابه.

وقوله: «إذا انقسم إلى قسمين متشابهين ويجب أن يكونا متشابهين للمجموع أيضاً» أي إذا انقسم إلى قسمين كل واحد منها متشابه للآخر في الماهية، وحينئذ يجب أن يكونا متشابهين للمجموع أيضاً في الماهية أي يكون كل واحد من الشلاته متشابهاً للآخرين فيها فلا يخلوا إنما أن يكون كل واحد من القسمين أي الجزئين مع الآخر شرطاً أي يكون هذه المعيية شرطاً في كون ذلك المعقول الذي هو كل مجموعى معقولاً و حينئذ لا يكون كل واحد منها بانفراده معقولاً لفقدان الشرط إلخ.

قوله: «و قد ذكرنا من قبل أنّ الصور المعقولة إنما تكون مجردة عما يقتضيه

غير ذواتها» ناظر إلى تحقيقه الذي أتى به في أثناء شرحه على الفصل الثامن من النط
الثالث من الإشارات حيث قال الشيخ: «تبينه، الشيء قد يكون محسوساً عندما يشاهد
إليه» وراجع في نقل كلامه والتحقيق الحقيق حوله شرح العين الثالثة والثلاثين من
كتابنا سرح العيون في شرح عيون مسائل النفس.

قوله: «وإن كان متشابهاً للقسم الآخر فهو حافظ...» وإن لم يكن متشابهاً فهو
منقسم بالفعل كما مر.

قوله: «و يظهر منه بطلان قول من أدعى...» تعریض على الفخر الرازى حيث قال
في شرحه على نفس الإشارات غير مرأة إنَّ الشيخ لا يقول بإدراك النفس للجزئيات.
وقد أجاب عنه الشارح الطوسي بأنَّ الشيخ قائل به إلَّا أنَّ النفس مدركة للمعقولات
بذاتها وللمحسوسات بآليتها، وجعل كلام الشيخ هاهنا حيث قال: ففتقر ملاحظة
النفس أجزاء لها، شاهداً لدعاه.

قوله: «على وجه أقرب مأخذًا مما ذكره» أما وجه كونه أقرب في العيون فلأنَّه من
قياس واحد، وأما ما ذكره الفخر فلأنَّه من قياسين.

قوله: «الاندراجم وجوب كون...» تعليل لوجه الاختيار. وأما بيان قوله على وجه
أظهر، فلأنَّ اندراجها في الدليل الثاني أظهر من اندراجها تحت الأول وذلك لأنَّ كون
الصورة الخيالية تحت قوله والجسم ينقسم أظهر من دخوله تحت الوضع لأنَّ المنقسم
إما جسم أو جسماني بخلاف اندراجه تحت الوضع لأنَّ معناه أنه هنا أو هناك أو هناك
هو لا يدل دلالة واضحة ظاهرة على كونها جسمانية. أفاده السيد السندي أحمد في
تعليقته على شرح الإشارات للطوسى في المقام.

قوله: «وأما اعتراضه المستفاد إليه». قال الفخر في شرحه على الإشارات في المقام
ما هذا لفظه (ص ٢٥٥، ط مصر).

ولقائل أن يقول: أليس أنَّ الهيولى الأولى ليس لها في ذاتها حجم وامتداد في
الجهات، ثم إنكم حكمتم بانطباع الجسمية والمقدار والشكل والوضع فيها؟
فإذا جوزتم ذلك فلم لا تجوزون انطباع المحسوسات في جوهر النفس أيضاً

وما الفرق بين الأمرين؟

فأجاب عنه المحقق الطوسي بقوله: «إنَّ الْهَيْوَلِيَ أَنَّمَا تَحْصُلْ مَوْجُودَةُ ذَاتٍ وَضْعُ بِذَلِكِ الْإِبْطَابَعِ، وَالنَّفْسُ لَا يَجُوزُ أَنْ تَصِيرَ ذَاتٍ وَضْعَ الْبَتَّةِ».

أقول: مراد المعترض أنَّ النَّفْسَ لَيْسَ بِمَجْرِدَةِ بَلْ مَادِيَّةً كَالْهَيْوَلِيِّ، وَمَرَادُ الْمُحَقِّقِ مِنَ الْجَوَابِ أَنَّ الْإِعْتَرَاضَ عَلَى تَجَزِّيدِ النَّفْسِ بِقِيَاسِهَا بِالْهَيْوَلِيِّ قِيَاسٌ مَعَ الْفَارَقِ فَالنَّفْسُ باقِيَةٌ عَلَى تَجَزِّدِهَا، وَذَلِكَ لِأَنَّ الْهَيْوَلِيَ تَحْصُلْ مَوْجُودَةُ ذَاتٍ وَضْعَ بِإِبْطَابَعِ الْطَّبِيعَةِ الْجَسْمِيَّةِ وَأَنَّمَا النَّفْسُ فَلَا تَصِيرَ ذَاتٍ وَضْعَ الْبَتَّةِ.

اعلمُ أَنَّ النَّفْسَ بِلَحْاظِ نَشَأَتِهَا الدَّانِيَّةَ مِنْ حِيثِ إِنَّ بَدْنَهَا مَرْتَبَتِهَا التَّازِلَةَ ذَاتٍ وَضْعٍ كَمَا لَا يَخْفَى، وَأَمَّا بِلَحْاظِ نَشَأَتِهَا الْعَالِيَّةَ لَيْسَ بِذَاتٍ وَضْعٍ، كَيْفَ وَمَا هُوَ ذُو وَضْعٍ لَيْسَ لَهُ إِلَّا صُورَةٌ وَاحِدَةٌ جَسْمِيَّةٌ لَا يَقْبِلُ صُورَةً أُخْرَى إِلَّا بِزَوَالِ الْأُولَى، وَالنَّفْسُ تَقْبِلُ صُورَةً بَعْدَ صُورَةٍ إِلَى غَيْرِ النَّهَايَةِ مِنْ غَيْرِ زَوَالِ السَّابِقَةِ بِتَعَاقِبِ الْلَّاحِقَةِ فَهُوَ مَجْرِدَةٌ عَنِ الْمَادِيَّةِ وَأَحْكَامِهَا مِنَ الْوَضْعِ وَالْأَحْيَايَزِ وَالْقَسَادِ وَتَحْوِهَا.

قوله: «وَقَوْلُهُ هُبَّ أَنَّ مَا ذُكْرَتْمُوهُ إِلَّخ» ناظرٌ إِلَى كلامِ الفخرِ الرَّازِيِّ فِي الْمَقَامِ حِيثُ قَالَ فِي شِرْحِهِ عَلَى الإِشَارَاتِ بَعْدَ الْإِعْتَرَاضِ الْمُذَكُورِ مَا هَذَا لَفْظُهُ: وَأَيْضًا فَهَبَ أَنَّ مَا ذُكْرَتْمُوهُ يَقْتَضِي كَوْنَ الْإِدْرَاكَاتِ الْحُسْنِيَّةِ وَالْخَيْالِيَّةِ جَسْمَانِيَّةً وَلَكِنَّ لَا يَلْزَمُ مِنْهُ كَوْنَ الْإِدْرَاكَاتِ الْوَهْمِيَّةِ جَسْمَانِيَّةً، فَإِنَّ مَلَاحِظَةَ النَّفْسِ لِلصَّادِقَةِ الْمُخْصُوصَةِ لَا يَتَوَقَّفُ عَلَى مَلَاحِظَتِهَا لِأَجْزَاءِ تِلْكَ الصَّادِقَةِ مُتَبَانَةً فِي الْوَضْعِ (هَامِشٌ ص٢٥٥، طِ مصرِ).

فأجاب عنه المحقق الطوسي بقوله: «أَنَّهُمْ لَمْ يَتَمَسَّكُوا فِي ذَلِكَ بِهَذِهِ الْحِجَةِ بِلَغَةِ بَيْنِهِمَا انتهٰى».

وَأَقُولُ: تَعْلِيلُ الفخرِ بِأَنَّ مَلَاحِظَةَ النَّفْسِ لِلصَّادِقَةِ إِلَّخ، ناظرٌ إِلَى قَوْلِ الشِّيخِ فِي آخِرِ هَذَا الْفَصْلِ الْمَعْنُونِ بِالْوَلَهْمَةِ وَالتَّبَيِّنِ، وَهُوَ «وَأَنَّمَا الصُّورُ الْحُسْنِيَّةُ وَالْخَيْالِيَّةُ فَتَفَتَّرُ مَلَاحِظَةُ النَّفْسِ أَجْزَاءُهَا جَزِئَيَّةٌ مُتَبَانَةٌ الْوَضْعُ إِلَّخ». وَالشِّيخُ لَمْ يَدُعْ هَاهُنَا أَنَّ الْإِدْرَاكَاتِ الْوَهْمِيَّةِ جَسْمَانِيَّةً وَأَنَّمَا تَعْرِضُ بِأَنَّ الْإِدْرَاكَاتِ الْحُسْنِيَّةِ وَالْخَيْالِيَّةِ جَسْمَانِيَّةً.

فاعتراض الفخر هذا ليس في محله، وتحقيق الحق في الوهم تجده في شرح العين الإحدى والثلاثين، من كتابنا سرح العيون في شرح العيون.

بقى البحث عن الفصل الثالث من الفصول الثلاثة المعهودة، وهو أيضاً جواب عن وهم يورد على البرهان فقال الشيخ:

وهم وتبنيه، أو لملك يقول: إنَّ الصورة العقلية قد تنقسم بإضافة زوايد معنوية إليها قسمة المعنى الجنسي الوحداني بالنصول المتنوعة، والمعنى النوعي الوحداني بالفصول العرضية المصنفة؛ فاسمع أنه قد يجوز ذلك ولكن يكون فيه إلحاد كلي بكلي يجعله صورة أخرى ليس جزءاً من الصورة الأولى فبيان المعقول الجنسي والتوعي لا تنقسم ذاته في معقوليته إلى مقولات نوعية وصنفية يكون مجموعها حاصل المعنى الواحد الجنسي أو النوعي، ولا تكون نسبتها إلى المعنى الواحد المقصوم نسبة الأجزاء بل نسبة الجزئيات؛ ولو كان المعنى الواحد العقلي البسيط الذي سبق تعرضاً له ينقسم بمختلفات بوجه لكان غير الوجه الذي تشكّل به أولاً من قبول القسمة إلى المتشابهات، وكان كل واحد من أجزائه هو أولى بأن يكون البسيط الذي كلامنا فيه.

هذا تمام كلامه في هذا الفصل، وبه تم تقرير البرهان المذكور على أنَّ كل جوهر عاقل سواء كان نفساً ناطقة أو مفارقاً ليس بذى وضع، وقد أجاب الشيخ عن الوهم بأنَّ الصورة العقلية المنقسمة إلى الأنواع أو الأصناف لم تنقسم انتقاماً للجسم الواحد البسيط كالماء مثلاً إلى أجزاء متشابهة بل قد ضمت إليها فصول متعددة فحصلت أنواعاً، أو العوارض المصنفة فصارت أصنافاً، فقول المستشكل هاهنا من أنَّ المعقول يحتمل أنْ ينقسم إلى جزئيات، وإنْ كان صواباً لكنه ليس بانتقام الشيء إلى أقسام متشابهة كقوله في الإحتمال الأول من أنَّ الجسم الواحد ينقسم إلى أجزاء المتشابهة فليكن المعنى المعقول الواحد البسيط كذلك؛ فإنَّ هذا الانقسام كان في الجسم صواباً، لكن المعنى المعقول لا ينقسم كذلك.

نعم هاهنا أي في الوهم الثاني في هذا الفصل يرد سؤال وهو أنْ يقال: لو سلمنا أنَّ

المعنى المعقول لم ينقسم إلى متشابهات ولكنه ينقسم إلى مخلفات بلا كلام ودغدغة كالإنسان المنقسم إلى الحيوان والناطق، وكذلك كغيره مما ينقسم إلى مخلفات جنسية وفصيلية، فيمكن أن يكون المعنى المعقول حالاً في جسم فينقسم بانقسامه، فمحله أي النفس الناطقة جسم أو جسماني.

والشيخ أشار إلى هذا الإيراد بقوله: «و لو كان المعنى الواحد العقلى البسيط الذى سبق تعرضا له ينقسم بمختلفات بوجه».

تم أجاب عن هذا الإيراد أولاً بأنه خارج عن سياق الإشكال لأن الإشكال كان مبنياً على انقسام المعنى الواحد المعقول إلى المتشابهات، وإليه أشار بقوله: «لكان غير الوجه الذي تشکك به أولاً من قبول القسمة إلى المتشابهات». وثانياً أن المعنى المعقول الواحد البسيط إذا قسم إلى أجزاء مختلفة لها كان كل واحد من أجزاءه البسيطة كجنسه العالى هو الذى كلامنا فيه أي استدللنا بذلك الجزء البسيط أي بإدراكه على تجزء محله أي النفس الناطقة. هذا ما عندنا في بيان ما في هذا الفصل، وهو وإن كان كافياً لإيقاء المراد ولكن في بيان المحقق الطوسي لطفاً آخر نأتى به مزيداً للاستبصار ولعلم الخطر في ذلك الأمر الأهم، قال:

الوهم في هذا الفصل هو الاحتمال الثاني من الإحتمالين المذكورين، وهو أن تقسم الصورة العقلية إلى جزئيات لها. واعلم أن قسمة الكلى إلى الجزيئات أىما تكون بإضافة زوائد معنوية إليه، و تلك الزوائد تكون إما مقومة ل Maherيات الجزيئات، أو غير مقومة؛ فإن كانت مقومة كانت فصولاً فكانت القسمة بها قسمة المعنى العensi الوحدى بالفصل الذاتية المتوعة كقسمة الحيوان بإضافة الناطق وغير الناطق إليه إلى الإنسان وغيره؛ وإن لم تكن مقومة كانت عرضيات ولا يخلو إما أن يكون الحاصل بعد إضافتها إلى ذلك الكلى قابلاً للشركة كانت القسمة بها قسمة المعنى النوعي الوحدى بالفصل العرضية المصنفة كقسمة الإنسان بالسود والبياض إلى السودان والبياض، وإن لم تكن قابلاً للشركة كانت القسمة بها قسمة المعنى النوعي الواحد بالعوارض الجزئية المشخصة؛ وأىما لم يذكر الشيخ هذا القسم لأن الحاصل

فيه لا يكون معمولاً بل يكون محسوساً.

قوله: «أنه قد يجوز ذلك إلخ» هذا هو التنبية على تتحقق الحق فيه وهو أنَّ هذه القسمة يجوز أن تقع في الوجود بخلاف القسمة المتقدمة لكنها بالحقيقة لا تكون قسمة بل هي تركيب تلك الصورة الكلية كالحيوان بصورة كلية أخرى كالناطق يجعلها صورة ثالثة كالإنسان ليس العاصل جزأً من الصورة الأولى أعني الحيوان فإنَّ المعمول الجنسي كالحيوان لا تقسم ذاته في معمولاته نوعية كالإنسان والفرس يكون مجموعهما هو حاصل معنى الحيوان، وكذلك النوعي كالإنسان لا ينقسم إلى معمولات صنفية كالعرب والعجم يكون مجموعهما حاصل معنى الإنسان؛ وأيضاً لا تكون نسبة هذه الأنواع والأصناف إلى الحيوان والإنسان المقسمتين نسبة الأجزاء بل نسبة الجزيئات. ولو كان المعنى الواحد العقلي البسيط الذي استدللنا به على تجريد محله ينقسم بمخالفات بوجه كالجنس والفصل لكن غير الوجه الذي تشكيك به قبل هذا من قوله القسمة إلى أجزاء مشابهة كالجسم، وكان كل واحد من أجزاءه البسيطة التي لا تقسم كجنسه العالى أولى بأن يجعله البسيط الذي استدللنا به لثلاً يفرض شك من وجه.

هذا تمام كلام المحقق الطوسي في بيان الفصل، وبه تم تعرير البرهان الأول من الشفاء على تجدد النفس الناطقة على الوجه الذي أتى به في الإشارات. قوله: «استدللنا به على تجريد محله» يعني بال محل النفس الناطقة. وقوله: «الذي استدللنا به» أي استدللنا به على تجريد ذلك المحل.

القفر الرازى في كتابه الأربعين أتى بهذا البرهان من الشفاء فقط على تجدد النفس وهو أقوى البراهين عنده قال: وأما القسم الثالث - وهو قول من قال النفس ليس بجسم ولا جسمانى - فهذا القول اختيار جمهور الفلاسفة، ومن قدماء المعتزلة معاشر بن عباد السلمى، و مذهب أكثر الأئمـارـ من الإمامية، ومن المتأخرـين الفرزـاليـ وأئـمـارـ القاسم الراغـبـ.

تم قال: واعلم أن الفلسفـة ذكرـوا في إثباتـ هذا (يعنى أنـ النفس ليست بجسم

ولابجمانى) وجوهاً كثيرة، واعتربنا عليها في كتابنا الحكمية إلا أنَّ اعتمادهم على وجه واحد ونحن نذكره هاهنا: قالوا لا شك في وجود معلومات غير منقسمة فيكون العلم بها غير منقسم فيكون الموصوف بتلك العلوم غير منقسم، وكل متحيز فهو منقسم، فإذاً الموصوف بتلك العلوم لمتحيز ولا حالٌ في المتشحِّز.

ثم شرع في بيان البرهان فقال:

أما المقدمة الأولى - وهي إثبات معلومات غير قابلة للقسمة - فيدلُّ عليه وجهان. الأول: أنا نعرف ذات الله تعالى وثبتت أنَّ ذاته تعالى غير قابلة للقسمة بوجه من الوجه، وأيضاً نعرف الوحدة، والوحدة غير قابلة للقسمة بوجه من الوجه. الثاني: لا شك أنَّا نعرف شيئاً فذلك الشيء إما مفرد، وإما مركب؛ فإنْ كان مفرداً فقد حصل المطلوب؛ وإنْ كان مركباً وكل مركب فهو مركب من المفردات، والعلم بالمركب مسبوق بالعلم بمفرداته فثبتت أنَّا نعلم أموراً مفردة.

وأما المقدمة الثانية - وهي أنَّ المعلوم إذا كان غير منقسم كان العلم به غير قابل للإنقسام، فالذى يدلُّ عليه أنه لو كان ذلك العلم قابلاً للإنقسام لكان ما يفرض جزءاً لذلك العلم إما أنَّ يكون علمًا بذلك المعلوم أو يكون علمًا بجزء من أجزاء ذلك المعلوم، أو لا يكون علمًا بذلك المعلوم ولا بشيء من أجزاء ذلك المعلوم؛ فإنْ كان جزء العلم علمًا بذلك المعلوم لزم أن يكون الجزء مساوياً للكل في تمام العاهية وذلك محال. وإنْ كان متعلقاً بجزء من أجزاء ذلك المعلوم لزم كون ذلك المعلوم منقسمًا وهو محال. وإنْ لم يكن علمًا لا بذلك المعلوم ولا بشيء من أجزاءه فعند اجتماع تلك الأجزاء إما أنَّ يحدث أمر زائد بسبب ذلك الاجتماع أو لم يحدث (أو لا يحدث - خ لـ) فإنْ لم يحدث البة أمر زائد لزم أن لا يكون ذلك المجموع علمًا بذلك المعلوم والعلم بالشيء لا يكون علمًا بذلك الشيء هذا خلف. وإنْ حدثت حالة زائدة بسبب ذلك الاجتماع فتلك الحالة الزائدة إنْ كانت قابلة للقسمة عاد التقسيم المذكور فيه ولزم التسلسل. وإنْ لم تقبل القسمة فالعلم بهذا المعلوم هو هذه الحالة الزائدة الحادثة بسبب الاجتماع وأنَّه غير قابل للقسمة فحينئذ يحصل بما ذكرنا أنَّ المعلوم إذا لم يقبل القسمة

كان العلم به غير قابل للقسمة.

أما المقدمة الثالثة - وهي أن العلم إذا لم يكن قابلاً للقسمة وجب أن يكون الموصوف به غير قابل للقسمة - فالذى يدل عليه أن كل ما كان قابلاً للقسمة افترض فيه جزءان، فالعرض الحالى فيه إنما يكون بتمامه حاصلاً في كل واحد من النصفين، أو يكون بتمامه حاصلاً في أحد النصفين دون الثاني، أو يكون بعضه حاصلاً في أحد نصفيه وبعض الآخر (والنصف الآخر) منه حاصلاً في النصف الآخر من المحل (في النصف الثاني من المحل -خـل)، أو لا يكون شيء من ذلك:

أما الأول وهو أن يحصل بتمامه في هذا النصف وبتمامه في النصف الثاني فهذا يقتضى حصول العرض الواحد في محلين دفعة واحدة وهو محال. (دفعة وهو محال -خـل).

وأما الثاني - وهو أن يحصل بتمامه في أحد النصفين منه دون الثاني - فحينئذ تنقل الكلام إلى ذلك النصف فإن ذلك النصف إن كان منقسمًا عاد الكلام فيه فلزم أن يكون حاصلاً في نصف ذلك النصف، وبالجملة فكل ما يكون (فكـل ما كان -خـل) منقسمًا فإن ذلك العرض لا يكون حالاً فيه، وهذا يلزمـه من بـاب عـكـس التـقـيـضـ إنـماـ يكون ذلك العرض حالاً فيه فإنه لا يكون منقسمـاً.

وأما الثالث - وهو أن يقال بتوزع الحال على المحل - فهذا يقتضى انقسام الحال وقد بيـنا أنه محـال.

وأما الرابع - وهو أن لا يكون شيء من هذه الأقسام - فهـذا محـال وذلك لأنـه إذا كان كل واحد من أجزاء المحل خالياً عن الحال بالكلية، وعن جملة أجزاء الحال كان كل واحد من أجزاء المحل خالياً عن الحال بالكلية، ومتى كان الأمر كذلك امتنع كون المحل موصوفاً بالحال والعلم به ضروري، فثبتـ أنـ الحال إذا كان غير منقسمـ كان المحل أيضاً غير منقسمـ.

أما المقدمة الرابعة - وهي قولـنا: إنـ كل متحيزـ منقسمـ - فهـذا بنـاء على مـسـأـلةـ نـفيـ الجوـهـرـ الفـردـ وـقـدـ تـقـدـمـ القـولـ فـيـهـ؛ـ وـحـينـئـذـ يـلـزـمـ القـطـعـ مـنـ مـجـمـوعـ هـذـهـ المـقـدـمـاتـ الـأـربعـ

أن الشيء الذي هو الموصوف مثناً بالمعارف والعلوم موجود ليس بمحظوظ ولا حال في المحظوظ وهو المطلوب.

أقول: إنه أفاد في بيان البرهان بتقرير المقدمات المذكورة، إلا أن ما قال في الثانية منها من أن المعلوم إذا كان غير منقسم كان العلم به غير قابل للإنقسام، فالحق أن المعلوم بالذات وهو الذي حاصل للإنسان في صنع ذاته غير منقسم مطلقاً سواء كان المعلوم بالعرض أي الشيء الغارج عن النفس الذي تعلق التفاتات النفس إليه فحصلت نسبة مابينها وبينه، منقسمأً أو غير منقسم فافهم.

و قوله في الرابعة: «فهذا بناء على مسألة نفي الجوهر الفرد» بل وعلى القول به محال أيضاً أن يكون محلاً وموضوعاً للعلم كما سيأتي البحث عن ذلك، والبراهين القاطعة ناطقة بأنّ وعاء العلم سواء كان واهياً أو متهماً موجود بسيط عار عن المواد وأحكامها، وإن كان التعبير عن الوعاء أو المحل أو الموضوع أو أتراها على التوسع، والأمر أرفع من نحو هذه التعبيرات.

نمأخذ الفخر بالإيراد على أن الحال في المنقسم منقسم فقال:
واعلم أنا لانسلم أن كل متعظ فهو يقبل القسمة أبداً، وقد قدمنا الدلائل على إثبات الجوهر الفرد؛ سلمنا ذلك ولكن لا نسلم أن الحال في المنقسم منقسم، ويدل عليه وجوه:

أحدها أن النقطة موجودة مشار إليها غير منقسمة، فهي إن كانت جوهراً فقد ثبت الجوهر الفرد، وإن كانت عرضاً انفتت إلى محل ذلك محل إن كان منقسمأً لزم انقسام النقطة لانقسام محلها وهو محال، وإن لم يكن منقسمأً فقد ثبت الجوهر الفرد.
وتاليها أن الوحدة عرض وهي من أشد الأشياء مباعدة عن الكثرة، ثم الجسم قد يوصف بالوحدة فثبت (فصح - خ ل) أن ما لا يقبل القسمة يصح قيامه بالجسم.
وتاليها أن الإضافات كالآبوبة والبنوة والأخوة قائمة بالأجسام، ويمتنع أن يقال: قام بنصف هيكل الأباب نصف الآبوبة، وقام بثلثه ثلثها.
و رابعها أن الوجود صفة قائمة بالجسم، ويمتنع أن يقال: قائم بنصفه نصف الوجود.

وبنائه ثلت الوجود؛ أو يلتزم ذلك ويقال: إن نصف الوجود أيضاً وجود، وثلث الوجود وجود؛ لكن إذا جاز هذا فلم لا يجوز أيضاً أن يقال: العلم القائم بالجسم المنقسم يكون منقسماً ويكون أيضاً نصف العلم علمًا، وثلث العلم علم؟ فهذا ما في هذه المسألة وبالله التوفيق. (ص ٢٦٧ - ٢٧٠، ط حيدرآباد الدكن).

أقول: هذا ما كان كلام الفخر حول هذه المسألة نقلناها من المسألة الثامنة والعشرين من كتابه الأربعين، والمطبوع منه لم يخل من أغلاظ، وقد صححته بالعرض على نسخة مخطوطة من الأربعين في تصرفنا. وإيرادات الفخر مذكورة في المباحث المشرفة أيضاً على التفصيل وسيأتي تلتها وردها. وهي إيرادات دائرة على السنة القوم حول هذا البرهان القوي الذي كأنه بنيان مرصوص وكلها مردودة داحظة بما يأتي من الإشارات الباهرة الساطعة على إزالتها وإبطالها.

وقوله في شأن هذا البرهان وعظامه حيث قال: «إن الفلسفة ذكرت في إثبات هذا وجودها كثيرة إلا أن اعتمادهم على وجه واحد» يعني البرهان الأول من نفس الشفاعة، مما ينبغي أن يعني به جداً. نعم أن هذا البرهان له موقع خطير في إثبات تجزد النفس الناطقة.

و صدر المتألهين في الأسفار بعد تقرير البرهان المذكور قال:

و عندهم أنه من أقوى البراهين الدالة على تجزد النفوس المدركة للمعاني الكلية وهي جمجمة النفوس البشرية. وقد سبق مثناً أن التجزد العقلي غير حاصل لجمعية النفوس البشرية. وعندى أن هذا البرهان غير جاز في كل نفس بل أنها يدل على تجزد النفس المائلة للصورة هي معقولة بالفعل في نفس الأمر سواء كانت بحسب ذاتها المقتضية للتجزد، أو بحسب تجريد مجرد ونزع متزع معقولةها من محسوسها، وتلك النفس هي التي خرجت من حد العقل بالقوة والعقل الاستعدادي إلى حد العقل والمعقول بالفعل، وهذا العقل يوجد في بعض أفراد الناس دون الجميع؛ وذلك لأنَّ الذي يدركه أكثر الناس من الطيائع الكلية وجودها في أذهانهم يجري مجرى وجود الكليات الطبيعية في الخارج في جزئياتها المادية كالحيوان بما هو

حيوان فإن ماهيته موجودة في الخارج بعین وجود الأشخاص ولها اعتبار لا يكون بذلك الاعتبار متخصصاً بمكان معين ووضع خاص؛ ولا أيضاً من حيث ماهيته المشتركة يقابل للقسمة المقدارية الجزئية، وكذلك إذا وجدت ماهيتها في ذهن أكبر الناس فإنها توجد تلك الماهية بعین وجود صورة متخللة لكن للذهن أن يعتبرها بوجوه من الاعتبار؛ فهي من حيث كونها صورة شخصية موجودة في قوة إدراكية جزئية تكون جزئية متخللة، ومن حيث اعتبارها بما هي هي أي بما هي حيوان بلا شرط آخر لاتكون متخللة ولا محسوسة ولا معقولة أيضاً لأنها بهذا الاعتبار أمر منهم الوجود وإن كانت موجودة في الواقع بوجود ما يتجدد به من الصورة، ومن حيث اعتبارها مشتركة بين كثيرين تكون معقولة مجردة؛ فحيثند قول: إن الحال في الذهن من طبيعة الحيوان ليس بالفعل صورة مجردة ووجودها في نفسها وجودها تبريردياً كوجود المفارقات حتى يلزم أن يكون محلها أيضاً مجرداً بل الموجود منها في الذهن شيء له اعتبارات يكون بحسب بعضها جزئياً، وبحسب بعضها كلياً، وبحسب بعضها مطلقاً؛ وكذلك الصورة الخارجية من تلك الماهية؛ ونحن لا نسلم أن كل واحد من أفراد الناس يمكنه ملاحظة هذه الاعتبارات، أو يمكن لنفسه أن يتصور أمراً ذهنياً من الجهة التي هو بها كل مشارك بين كثيرين مجرداً عن الخصوصيات والقيود الجزئية. انتهى.

وأنا أقول: الحق أن إبراده على القوم غير وارد أبداً أولاً فلأن دليлем المذكور وأمثاله غير جارية على النفوس الإنسانية مطلقاً أعني جميع أحوالها حتى حال حدوثها، بل على الناطقة البالغة منها المدركة للطبائع الكلية والمعانى المرسلة المطلقة. فإن قلت: إنهم قائلون بأن النفوس الإنسانية مجرد حدونا فجمع أدلتها تجزدها جارية عليها في جميع أحوالها حتى حال حدوثها.

قلت: صدق جميعها على جميع أحوالها من نوع، وذلك لأن برهانهم القائم بأن كل مجرد قائم بذاته فهو عقل وعاقل ومقول شامل عليها في جميع أحوالها حتى حال حدوثها بالاربب، إلا أن كونها عقلاً ذو مراتب كما أن الملائكة مثلاً وهي قوى العالم لها

مراتب؛ فالنفس لها شعورها بذاتها حال حدوثها، ثم تصير أقوى فيكون إدراها أقوى و هكذا؛ فادلة التجزد بعضها صادقة عليها في جميع أحوالها كالبرهان المذكور - أعني به قولهم: كل مجرد قائم بذاته فهو عقل و عاقل و مقول - وبعضها صادقة عليها بحسب مراتبها.

نعم يرد عليهم إيراد لامعنص لهم عنه، وهو أنهم ينكرون اتحاد العاقل بمعقولاته المكسوبة فيقال لهم: إذا كانت الصورة المعقولة خارجة عن صنع النفس و حفافها عارضة عليها فكيف تصير بها قوية عاقلة مدركة لتلك الحقائق المرسلة، بل كيف تحسن مع ما عملت و كسبت من العلم والعمل؟ والعجب أنّ ممّا هو محقق عندهم وجوببقاء النفوس الإنسانية بعد تجزدها عن الأبدان مع ما تترر فيها من المعقولات، وإنكارهم الاتحاد، على أنّ تجزدها عن الأبدان على الإطلاق غير صحيح كما يأتي البحث عن ذلك.

و بالجملة أنّ النفس إذا كانت روحانية حدوثاً فبقوتها بعد تجزدها عن بدنها المنصرى ممّا لا ريب فيها، وإنْ كانت أدلة تجزدها جارية عليها بحسب مراتبها. فمن ردّ حدوثها كذلك وأتبته جسمانياً فأدلة تجزدها المقتلى مطلقاً لانصدق عليها في بده حدوثها و طول تجزدها الغير التام الخيالي البرزخي.

و أما ثانياً فلأنّ أقسام الصور المجردة على الأتحاء الثلاثة التي يبتها وإنْ كان كلها لا يحصل لكل واحد من أفراد الناس ولكن أكثرهم من يعقل اسناد مفهوم إلى كثيرون وعدم امتناع فرض صدقه عليهم كما في التعاليم الأولية الميزانية للمبتدئين كالتهذيب في المنطق مثلاً من أنّ المفهوم إن لك يمتنع فرض صدقه على كثيرين فكلي وإلا فجزئي، والكلّي هذا مجرد عن اللوازم الشخصية المادية والخيالية فمدركتها أي النفس كذلك وكثير من أدلة التجزد على هذا المبني؛ ولا تنكر مراتب تجزدها تنتهي إلى تجزدها الأتم الذي يتحقق للأوحدي، وكان الأكثرى بمعزل عنه.

والحق هو ما أفاده استاذنا العلامة الطباطبائي (رضوان الله تعالى عليه) في تعليقه

منه على الأسفار في المقام بما هذا لفظه الشريف:

غير خفي أنَّ لازم كلامه ^{ذلك} أنَّ الذي يمكن أنْ يدركه الإنسان إدراكاً على ثلاثة أقسام: المفهوم الجزئي المدرك بحسن أو خيال، والكلي بالمعنى الذي ذكره، والمطلق البهم الذي يظهر في الذهن بنوع من الاعتبار؛ ولاشك أنَّ القوم أنما يعنون بالمفهوم الكلي هذا القسم الثالث، ويقيمون البرهان على تجرده، وتجرد النفس التي تدركه؛ وعلى هذا فلازم كلامه ^{ذلك} من تجرد العقلى لهذا النوع من المفاهيم التي يستوتها كلية في المنطق والفلسفة، وهي تصدق نفسها على كثيرين مع تجردها عن اللوازن الشخصية، ولا شيء من الأمور المادية والخيالية على هذا الوصف ولا سبيل إلى منع وجودها في أذهاننا، ولا إلى منع أنْ يكون هذا الاعتبار في نفس الأمر؛ فالمعنى أنَّ إدراكها على مالها من الوصف يوجب التجرد، غير أنَّ التجرد على أنحاء مختلفة من القوة والضعف، والذي ذكره ^{ذلك} هو التجرد النام أو ما يقرب منه انتهي.

وبالجملة أنَّ قوله في آخر كلامه: «وَنَحْنُ لَا نُسَلِّمُ أَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ...» غير مرضى عند من له حقظ من الآلف بالمعانى الكلية والمفاهيم العقلية، نعم أنَّ النبي الذي لا يعود عليه الفكر برادة بل ينبع جميع أفكاره عن مطالبه فهو من لا يمكنه ملاحظة الاعتبارات المذكورة ونظراتها؛ وكأنَّه ^{ذلك} يريد بقوله ذلك، الغير من أفراد الناس ولا ننكر ذلك كما لا ننكر أنَّ الواسط من آحاد الناس إلى الوجود العقلى قليل جداً على حذوه ما أفاده بقلمه الرفيع في الفصل الرابع من الياب التاسع من الأسفار من أنَّ:

الأشياء ذات الطبائع متوجهة إلى كمالاتها وغاياتها، وأنَّ الإنسان من جملة الأكوان الطبيعية مختص بأنَّ واحداً شخصياً من نوعه قد يكون مترياً من أدنى المراتب إلى أعلىها مع انحفاظ هويته الشخصية المستمرة على نعم اتصال، وليس سائز الطبائع النوعية على هذا المنهاج لأنَّ المادة العاملة لصورتها تنفصل عنها إلى صورة أخرى من نوع آخر منقطعة عن الأولى فلا يتحقق في سائز التوجهات الطبيعية هوياتها الشخصية بل ولا النوعية أيضاً بخلاف الشخص الإنساني إذ ربما يكون له أكوان متعددة بعضها طبيعي وبعضها نفساني وبعضها عقلي؛ ولكن من هذه الأكوان الثلاثة أيضاً مراتب غير متناهية بحسب الوهم والفرض لا بحسب الانفصال الخارجي ينتقل

من بعضها إلى بعض أي من الأدون إلى الأرفع ومن الأخش إلى الأشرف؛ فما لم يستوف جميع المراتب التي يكون للنشأة الأولى من هذه النشأت الثلاث أعني الطبيعية والنفسية والعقلية لم ينحط إلى النشأة الثانية، وهكذا من الثانية إلى الثالثة؛ فالإنسان من ميده طفولته إلى أوان أشدّه الصورى إنسان بشرى طبيعي وهو الإنسان الأول فيدرج في هذا الوجود ويتصف ويختلف حتى يحصل له كون آخر وري نفسي و هو بحسبه إنسان نفسي و هو الإنسان الثاني و له أعضاء نفسانية لاتحتاج في وجودها النفسي إلى مواضع متفرقة كما إذا ظهرت في المادة البدنية حين وجودها الطبيعي فإنَّ الحواس في هذا الوجود متفرقة يحتاج إلى مواضع مختلفة ليس موضع البصر موضع السمع ولا موضع الذوق موضع الشم، وبعضها أكثر تجزيًّا من البعض وأشد تعلقاً بالمادة كالقوة اللاستة وهي أول درجات العصبية ولذا لا يخلو منها حيوان وإنْ كان في غاية الخسنة والدناة قريراً من المقنناتية للأصداف والغراظين؛ وهذا بخلاف وجودها النفسي فإنه أشد جمعية من هذا الوجود فتصير الحواس كلها هناك حساً واحداً مشتركاً، وهكذا قياس القوى المحركة؛ ففي هذا العالم بعضها في الكبد، وبعضها في الدماغ، وبعضها في القلب، وبعضها في الأنثرين، وبعضها في غير ذلك الأعضاء، وفي العالم النفسي مجتمعة؛ ثم إذا انتقل من الوجود النفسي إلى الوجود العقلي وصار عقلًا بالفعل وذلك في قليل من أفراد الناس فهو بحسب ذلك الوجود إنسان عقلٍ وله أعضاء عقلية وهو الإنسان الثالث (ج ٤، ص ١٢١، ط ١).

والحاصل أنَّ البرهان باق على قوته، دال على أنَّ النفس المدركة للمعاني الكلية المعقولة على مراتبها بحسب الشدة والضعف والسرعة والضيق ليس بجسم ولا جسمانية؛ وإليه يؤلَّ كثير من الأدلة التي أقاموا على تعرُّدتها كما يأتي التحقيق في ذلك، وأنما قيدنا المعاني الكلية المعقولة بقولنا على مراتبها بحسب الشدة والضعف لشمول البرهان كلا القسمين من المعقولات أعني العقليات المتحصرة المشتركة بين الكثرين، والعقليات التي هي ذوات مرسلة ومقارقات نورية كما عرفت في التحقيق

المقدم في بيان هذا البرهان.

واعلم أنَّ البرهان المذكور جعل في المباحث الفخرية أربعة أجزاء على تحرير آخر كما أومنا إليه، وكذلك كان على وزاته ما في الأسفار، وبعد كل جزء أوردا بعض اعترافات وأجابا عنها، وصاحب الأسفار ناظر إلى كلمات صاحب المباحث في التجزئة والاعتراضات والجواب عنها إلا أنه جعل الجزء الرابع مسلكاً آخر على ما نحقيقه ونبيته، وهذا الجزء هو الوجه الثالث في بيان أنَّ الصور العقلية يمتنع أنَّ تحل شيئاً منقسمأً من الجسم، والأصل فيما كلام الشيخ في الشفاه، حيث قال في آخر البرهان: «وأيضاً ليس كل معقول يمكن أن ينقسم إلى معقولات أبسط إلخ»؛ نعم لصدر التألهين في أثناء تحرير البرهان دقائق وحقائق خاصة، فنقول:

أنَّ الفخر في المباحث بعد الجزء الأول من تحرير البرهان وأنهاء إلى امتناع كون النقطة محلًا للصور العقلية، أورد اعتراضًا على أنَّ النقطة يمتنع أن تكون محلًا للصور العقلية ثم أحاجب عنه بقوله:

ولقائل أنَّ يقول: سلمنا أنَّه ليس للنقطة امتياز عن المقدار الذي هي نهايته لكن لم قلتم أنه لا يحل فيها الأطراف ما يكون حالاً في ذلك المقدار وما البرهان على ذلك فإنه ليس ذلك من الأوليات؟ تم أن ذلك منقوص بالألوان فإنها لا توجد عندكم إلا في السطوح، ولا حصول لها بالفعل في أعمق الجسم؛ وكذلك النور والضوء لا يوجدان إلا في السطوح؛ وكذلك المماسة والملائمة لا تحصل إلا في التهابات؛ وكذلك الملاسة والخشونة لا تحصل إلا في السطوح، فبطل قولكم أنَّ النهايات لا يحل فيها إلا نهايات ما هي حالة في المقادير.

فالمعتمد في إبطال هذا القسم أنْ تقول: النقطة مما لا يعقل حصول المزاج لها حتى يختلف حال استعدادها في القابلية، بل إنَّ كانت قابلة للصور العقلية وجب أنَّ يكون ذلك القبول حاصلاً لها أبداً فلو كان القبول حاصلاً أبداً لكان المقبول حاصلاً أبداً لما علمنا أنَّ المبادى المفارقة عامة الفيض فلا يتخصص فيها إلا لاختلاف القوابل فلو كان القابل تمام الاستعداد لكان المقبول واجب الحصول ولو كان كذلك لكان جميع

الأجسام ذات النقط تكون عاقلة فوجب أن يبقى البدن بعد موته عاقلاً للمعقولات لبقاء الصور العقلية على استعداده الثام ولئن لم يكن كذلك بطل هذا القسم. وصاحب الأسفار في المقام ناظر إلى اعتراض صاحب المباحث حيث قال: واعتراض هاهنا بأن عدم التميز في النقطة عن الم محل وإن كان مسلماً لكن لا نسلم أنه لا يحل فيها إلا نهاية ما يحل في ذلك المقدار فإن ما ذكرتم منقوض بالألوان والأضواء العاصلة في السطوح دون الأعمق، وكذا حال المساحة والملائمة.

ثم أجاب عنه بوجهين: الوجه الأول غير مذكور في المباحث ولم يختص به، والثاني هو ما في المباحث وهو قوله الآتي: «وأيضاً لا بد في قابلية الشيء إلخ». فقال: و الجواب أن السطح له اعتباران: اعتبار أنه نهاية للجسم، واعتبار أنه مقدار متلازم في جهتين قبله الألوان والأضواء وغيرهما من جهة أنه عبارة عن استعدادي الجسم لا من جهة أنه نهاية له.

وأيضاً لا بد في قابلية الشيء أن يكون للقابل استعداد خاص أو مزاج حتى يقبل كيفية أو صفة وليس للنهاية بما هي نهاية اختلاف قوة أو حالة استعدادية في القابلية؛ فلو كان للنقطة متلاً إمكان أن تقبل صورة عقلية وكانت دائمة القبول لها لعدم تجدد حالة فيها فرضاً فكان المقبول حاصلاً فيها أبداً إذ المبدء دائم الفيض فلا يتراخي فيضه إلا لعدم صلوح القابل والمفروض أن الصلوح والاستعداد حاصل لها من حيث ذاتها فلزم من ذلك أن جميع الأجسام ذات النقطة عاقلة، ووجب أن يكون العاقل عند موته عاقلاً لوجود قابل العاقلة فيه فالحال باطل فالافتراض كذلك، انتهى.

أقول: قوله: «للقابل استعداد خاص» ذلك كما في البساط المنصرية، وقوله: «أو مزاج» وذلك كما في المركبات. و قوله: «لعدم تجدد حالة فيها فرضاً» وذلك لأن الاستعداد الخاص أو المزاج يوجبان أو يقبلان ذلك التجدد، والفرض أن النقطة عارية عنهما. و قوله: «و يجب أن يكون العاقل عند موته عاقلاً...» يعني بالعاقل هنا الجسم ذات النقطة لأن النقطة على ذلك الفرض عاقلة، فإذا مات الجسم العاقل وجب أن يكون عاقلاً أيضاً لملك قابل العاقلة فيه وهو النقطة.

ثم أخذ الفخر في المباحث في بيان أنَّ الصور العقلية يمتنع أن تحلَّ شيئاً منقسمأً من الجسم على وجوه ثلاثة وهي الأجزاء الثلاثة من الأجزاء الأربع المذكورة، ففي الوجه الأول يبيَّن لزوم الغلف لو كان انقسام الصور العقلية إلى أجزاء متشابهة، ولزوم المحال لو كان الانقسام إلى أجزاء مختلفة، فبعدما قرر لزوم الغلف قال:

فإنْ قيل: أليس أنَّ الصورة العقلية قد تنقسم إلى أقسام متشابهة بإضافة زوائد كلية إليها مثل المعنى الجنسي كالحيوان فإنه ينقسم إلى الذي هو حصة الإنسان، وإلى الذي هو حصة الفرس، وهذا يعني الحصتين غير مختلفتين بالماهية فإنَّ حيوانية الفرس بشرط التجريد عن الصاهلية مساوية لحيوانية الإنسان بشرط التجريد عن الناطقية في النوع والحقيقة فقد رأينا انقسام الأجزاء العقلية إلى أجزاء متشابهة مع أنَّ تلك الأجزاء ليست ذاتاً مقادير جزئية وأشكال جزئية؟

فتقول: هذا جائز ولكن يكون فيه إلحاد الكلَّي بالكلَّي، مثلاً إلحاد الناطق بالحيوان الذي هو حصة الإنسان ويكون الإنسان الذي هو حاصل من اجتماعهما مخالفًا لهما فها هنا لو كانت أجزاء الصورة العقلية كذلك لزم أن تكون كلية تلك الصورة مخالفة لكل واحد من أجزائهما فيكون الانقسام محيَّنًا إلى جزئين مختلفين ولا لامتناع أن يحصل من اجتماعهما ما يخالفهما؛ وبالجملة فإنَّ انقسام الحيوان إلى الإنسان قسمة الكلَّي إلى الجزئيات المترافقية بال النوع، وقسمة الصورة العقلية قسمة الكلَّ إلى الأجزاء وبينهما فرق ظاهر.

ولقائل أن يقول: حاصل ما ذكرته أنه لو انقسمت الصورة العقلية إلى جزئين متشابهين فعُيِّنَتْ يكون الجزء مخالفًا للكلَّ في الشكل ومقدار المحل وذلك محال. فتقول: إنَّ كان هذا الكلام صحيحاً وجوب أن يحولوا عليه في الابتداء ويقولوا: لوحَّلت الصورة العقلية في الجسم لحصل لها مقدار معين وشكل معين بسبب محلها وذلك محال فإذا كان هذا القدر كافياً وقع سائر ما ذكرته من الطوبيلات حشواً وضائماً، تمَّ آنا سنين ضعف هذه الطريقة. انتهى.

أقول: صاحب الأسفار أتى بما في المباحث من السؤال والجواب المذكورين فقال:

«فإن قلت أليست الصورة العقلية» - إلى قوله في الجواب: «فيقال هذا غير ذلك وهذا جائز لأنَّه بالحاق كلى بكلِّي» - إلى قوله: «وبينهما فرق ظاهر»؛ ولم يزد عليه شيئاً، تمَّأخذ في بيان امتناع انقسام الصورة العقلية إلى جزئين مختلفين على حذوه ما في المباحث. والتعبير في الجواب بقوله: «فيقال» مشعر بأنه لغيره، بل صرَّح في الآخر بذلك حيث يقول: هذا تقرير هذا البرهان على الوجهين المذكورين في كتب القوم. وسيأتي ردُّ قول الفخر في تضعيقه هذه الطريقة.

ثمَّ أخذ الفخر في بيان امتناع الصورة العقلية إلى جزئين مختلفين أي غير متشابهين وبعد ذلك حرَّر الوجه الثاني من الوجوه الثلاثة في بيان امتناع القسمة على الصور العقلية؛ وكذلك على ممثأة حرَّرها صاحب الأسفار قريباً من تحريره.

واعلم أنَّ الوجه الثاني ليس بتصريح في عبارة الشفاء، إلا أنه يمكن أن يستفاد من فحاوى عباراته، ولكل واحد من صاحب المباحث وصاحب الأسفار تحرير خاص وإيراد عليه وما في الأسفار أمنٌ وأدقُّ ونأتى بهما مزيداً للإستبصار، قال في المباحث: الوجه الثاني في بيان امتناع القسمة على الصور العقلية أنَّ تقول أنَّ لكل شيء حقيقة هو بها هو، وتلك الحقيقة لا محالة واحدة وهي غير قابلة للقسمة أصلًا فإنَّ القابل للقسمة يجب أن يبقى مع القسمة والعشرة من حيث إنها عشرة لا تبقى مع الانقسام فإنها إذا انقسمت حصلت خمستان وبطلت العشرية فالعشرية من حيث هي عشرية صورة واحدة وحقيقة متعددة غير قابلة للقسمة.

وإذا نسبت ذلك فنقول: العلم المتعلق بهذه الماهيات المجزدة إن اقسم فإما أن تكون أجزاءه علوماً أو لا تكون، فإنَّ لم تكن أجزاءه علوماً لم يكن العلم هو مجموع تلك الأجزاء بل الهيئة المحصلة عند اجتماع تلك الأجزاء فإنَّ تلك الأجزاء إذا اجتمعت وهي أنفسها ليست علوماً فإنَّ لم يحصل لها هيئة زائدة بسبب الاجتماع وجوب أن لا يكون المجموع أيضاً علماً، وإنْ حصلت هيئة زائدة على الاجتماع فكلامنا في تلك الهيئة وهو أنها لو كانت جسمانية وكانت منقسمة، وأما إنْ كانت أجزاء العلم علوماً فلها متعلق فلا يخلو إما أن يكون متعلق كل واحد من تلك الأجزاء كل ذلك

المعلوم أو أجزاؤه فإن كان كلّه لزم أن يكون جزء الشيء مساوياً لكلّه من جميع الوجوه وذلك محال، وإن بعض ذلك المعلوم فقد بینا أن العقائق لا بعض لها ولا جزء، ولقائل أن يقول: العشرية هيأة متعددة حاصلة للمجموع المتألف من تلك الأحاد ف محل تلك الهيئة أمور متكررة فإذا لم يجحب اقسام العشرية بسبب انقسام محلها فكيف يلزم انقسام العلم بالعشرية بسبب اقسام ذلك المحل؟ وبالجملة فإن كانت العشرية قابلة للقسمة جاز أن ينقسم العلم ويكون جزء العلم متعلقاً بجزء العشرية، وإن كانت العشرية غير قابلة للقسمة مع أن محلها متكرر فحيثند لا يلزم من انقسام المحل انقسام الحال وذلك يقدح في أصل الحجة. انتهى.

أقول: حيّثية الوحدة العشرية من حيث هي وحدة عشرية غير قابلة للقسمة أصلاً وهي حقيقة كانت حقيقة العشرية بها هي؛ فهي عشرة كلية عقلية كسائر الكليات العقلية، فالعشرة الكلية العقلية صورة واحدة والكثرة تعرضها باعتبار آخر كاعتبار محلها الذي هو الآحاد المتألقة منها العشرة، أو اعتبار جنس العشرة الذي هو الكثرة، وليس العشرة هي عين الكثرة وإنما كانت كل كثرة عشرة، وبالجملة أن العشرة نوع من أنواع العدد وكل نوع له وحدة نوعية هو بها هو، والشيء من حيث هو ليس إلا هو؛ فالعشرية لا تنقسم إلى أجزاء متشابهة ولا مختلفة.

وأما صاحب الأسفار فحرر الوجه الثاني المذكور مع مزيد توضيح في أثناء التحرير ثم أتى بإيراد عليه وتحقيق حوله وهي ما يلى:

الوجه الثاني في امتناع القسمة على الصورة العقلية أن تقول: لكل شيء حقيقة هو بها هو، وتلك الحقيقة لا محالة واحدة وهي غير قابلة للقسمة أصلاً فإن القابلة للقسمة يجب أن تبقى مع القسمة، والعشرة من حيث إنها عشرة لا تبقى مع الانقسام فإذا الخمسة ليست جزءاً للعشرة بما هي نوع من الأنواع العددية بل هي جزء من كثرة الوحدات وليس للعشرة بما هي حقيقة واحدة جزءاً فإذا انقسمت العشرة وحصلت الخمسستان فهما جزآن للعشرة بما هي كثيرة لا بما هي واحدة، والكثرة فيها بالنسبة إلى المعدود لا بالنسبة إلى نفسها فإن العشرة من الناس كثرة للواحد من الناس

ووحدة نفسها فلها صورة واحدة غير قابلة للقسمة؛ إذا ثبت ذلك فنقول: العلم المتعلق بهذه الماهيات المجزدة إنْ كان حالاً في محل منقسم يلزم من اقسام محله انقسامه، ومن انقسامه انقسام ما هو صورته، لكن المعلوم غير منقسم أو مأخوذ بما هو غير منقسم هذا خلف.

ثم قال صاحب الأسفار إيراداً على هذا الوجه ما هذا لفظه:

و كذلك نقول إيراداً على الوجه الثاني: لا نسلم أنَّ لكل شيء وحدة تقابل الانقسام من كل جهة حتى يلزم أن يكون صورتها أيضاً كذلك فإنَّ كثيراً من الأشياء وحدتها بالفعل عين قبول القسمة بالفعل كالعدد، أو عين قبول القسمة بالقولة كالأجسام والمقادير؛ فإنَّ المشرة وإنْ كانت حقيقة واحدة لكن تلك الوحدة عين كثرة الآساد التي يتألف منها المشرة وهذه الكثرة غير مقابله لها وإنما يقابلها كثرة أخرى هي كثرة المشرة أعني العشرات تقابل وحدة العشرة التي هي عين كثرة الأجزاء أي الأعشار؛ وكذا وحدة الخمسة هي عين كثرة الأخماس، وقد مرَّ أنَّ المدد من الأشياء الضعيفة الوجود لكونه ضعيف الوحدة أيضاً حيث إنَّ وحدته عين الكثرة، وكذلك الأجسام والمقادير وسائر المتصصلات وحدتها عين قبول الكثرة الوهمية أو الخارجية لأنَّ وحدتها نفس متصليتها ومتدينتها، وامتدادها عبارة عن قبولها الكثرة المقدارية قوة أو فعل؛ فأنني يوجد في مثل هذه الأشياء نحو من الوحدة التي لا تتضمن اعتبارها اعتبار الكثرة بوجه من الوجوه؛ نعم حبستها وحدتها تقابل حبستة الكثرة التي تقابل تلك الوحدة ولا تغير حبستة الكثرة التي يتضمنها تلك الوحدة؛ فاقفهم هذا المعنى فإنه قد ذهل عنه كثير من العلماء حتى الشيخ في الشفاء حيث أراد أن يستدل على مفارقة الوحدة للوجود فقال: «إنَّ الكثير من حيث هو كثير موجود والكثير من حيث هو كثير ليس بواحد»، وقد مرَّ ما فيه من القول.

أقول: من إفادات المتأله السبزواري في تعليقه على الأسفار في المقام قوله: سبك الوجه الثاني الترقي من الأدنى فقالوا: أبعد الأشياء عن الوحدة المدد ومع هذا لا يقبل القسمة، ثم ترقوا إلى الحقائق الخارجية الأخرى، ثم إلى الصور المقلية.

وقول صاحب الأسفار: «وقد مرَّ العدد من الأشياء...» قد مرَّ في أول المراحل الخامسة في الوحدة والكثرة أنَّ الوحدة رفيق الوجود تدور معه حينما دار إذ هما متساويان في الصدق على الأشياء، فكل ما يقال عليه إنَّه موجود يقال عليه إنَّه واحد؛ ويوافقه أيضاً في التوة والضعف فكل ما وجوده أقوى كانت وحدانيته أتم إلخ (ج، ١، ص ١٢٩، ط ١).

وقوله: «وقد مرَّ ما فيه من القول» قد مرَّ في آخر الفصل الأول من المراحلة الخامسة المعنون بعنوان إثارة قوله في ذلك:

ولذلك تقول حسبما وجدت في كتب الفن كالشفاء وغيره أنَّ الوحدة مفازة للوجود لأنَّ الكثير من حيث هو كثير موجود، ولا شيء من الكثير من حيث هو كثير يواحد ينتفع فليست كل موجود بما هو موجود يواحد فإذا ذكر الوحدة مفازة للوجود إلخ (ج، ١، ص ١٣٢، ط ١).

ويينفي تحليل مفاذ المقدمتين أي الصفرى التي هي الكثير من حيث هو كثير موجود، والكبرى التي هي لا شيء من الكثير من حيث هو كثير يواحد، كما فعله في الأسفار والشواهد الروبيبة، والورود في البحث يوجب الإسهاب ويخرجنا عن موضوع الباب، والشيخ بحث عن الوحدة والكثرة في فصول المقالة الثالثة من آليات الشفاء، والفرض العمدة من بحثنا في المقام هو أنَّ العشرة نوع من أنواع العدد، وأنَّ العشرة الكلية العقلية صورة واحدة لا تنقسم في العشرينية إلى عشرتين، فمدركها يجب أن يكون جوهراً منها غير جسماني، ولا يأس بانقسام معروضها إلى الأحاداد، وهذا كما أفاده الشيخ في أول خامس المقالة المذكورة بقوله:

وكل واحد من الأعداد فإنه نوع بنفسه وهو واحد في نفسه من حيث هو ذلك النوع، وله من حيث هو ذلك النوع خواص، والشيء الذي لا حقيقة له الحال أنَّ يكون له خاصيته الأولية أو التركيبية أو التمامية أو الزائدية أو الناقصية أو المرتبية أو المكمبية أو الصمم وسائر الأشكال التي لها فإذا ذكر لكل واحد من الأعداد حقيقة تخصه وصورة تصور منها في النفس وتلك الحقيقة وحدته التي بها هو ما هو، وليس العدد كثرة

لا تجتمع في وحدة حتى يقال أنه مجموع آحاد فائه من حيث هو مجموع هو واحد يحتمل خواص ليست لغيره، وليس بحسب أن يكون الشيء واحداً من حيث له صورة ما كالعشريبة مثلاً أو الثلاثية ولها كثرة فمن حيث العشريبة ما هو بالخواص التي للعشريبة، وأما كثرتها فليس لها فيها إلا الخواص التي للكثرة المقابلة للوحدة؛ ولذلك فإن العشريبة لا تنقسم في العشريبة إلى عشرتين لكل واحدة منها خواص العشريبة (ج، ٢، من ٤٤٩، ط ١).

نعم إنَّ صاحب الأسفار بعد إيراده المذكور على الوجه الثاني قال:

ولهم في هذا المسلك وجه آخر وهو أنْ تفرض الكلام في الأمور التي يستحبيل عليها القسمة عقلاً مثل الباري سبحانه والوحدة؛ وأيضاً مثل البساط التي يتألف منها المركبات فإنَّ الحقائق إذا كانت مركبة فلابدَ فيها من البساط ضرورة أنَّ كل كثرة فالواحد فيها موجود؛ وحيثند يقال: العلم المتعلق بها إن انتقام فإما أنْ يكون كل واحد من أجزائه علماء، أو لا يكون، فإنَّ لم يكن أحرازه علوماً لم يكن العلم هو مجموع تلك الأجزاء بل الهيئة الحاصلة عند اجتماع تلك الأجزاء فكلامنا في تلك الهيئة وهو أنها لو انقسمت لكان لها أجزاء فإنَّ كان أجزاء العلم علوماً فلها متعلق فلا يخلو إما أنْ يكون متعلق كل واحد من تلك الأجزاء كل ذلك المعلوم أو أجزاءه، فإنَّ كان كلُّه لازم أنْ يكون جزء الشيء مساوياً لكلِّه من جميع الوجوه وذلك معال، وإنْ كان بعض ذلك المعلوم فقد يهتنا أنَّ هذه الحقائق لا بعض لها ولا جزء. قالوا هذا الوجه أحسن الوجوه المذكورة.

أقول: المسلك المذكور هو الوجه الثالث في بيان أنَّ الصور العقلية يمتنع أنْ تحل شيئاً منقوساً من الجسم في المباحث المشرفة، والأصل في ذلك كلام الشيخ في ذيل البرهان المذكور حيث قال: «وأيضاً ليس كل معمول يمكن أن ينقسم إلى معمولات أبسط من ... إلخ» فما في المباحث والأسفار تحرير كلام الشيخ بعبارة أخرى. وكلام صاحب الأسفار في آخر المسلك المذكور: «قالوا هذا الوجه أحسن الوجه المذكورة» ناظر إلى كلام الفخر في المباحث حيث قال: «و هذا الوجه أحسن الوجه ثلاثة».

فاللوجه في عبارة الأسفار محمول على الجمع المنطقي والمراد منه الوجهان الأول والثاني. وكلام صاحب المباحث في بيان هذا المسلك هكذا:

الوجه الثالث أن نفرض الكلام في الأمور التي يستعمل عليها القسمة عقلاً مثل الباري تعالى والوحدة؛ وأيضاً مثل البساط التي تتألف عنها العركيات فإن الحقائق إذا كانت مركبة فلابد فيها من البساط ضرورة أن كل كثرة فالواحد فيها موجود؛ وحينئذ نقول: العلم المتعلق بها إن انتقام فاما أن يكون كل واحد من أجزاءه علماً أو لا يكون، ونذكر التقسيم المذكور إلى آخره، وهذا الوجه أحسن الوجوه الثلاثة. انتهى، ولا يخفى عليك أنَّ اسلوب التحرير كما في المباحث أوفق ببيان المراد من الأسفار وإن كان تحقيقات صاحب الأسفار في أثناء التحرير متى يختص هو بها.

اعلم أنَّ الوجه الثالث أي ذلك المسلك الآخر جعل في كثير من الصحف العقلية حججة عليعده على تجزء النفس الناطقة كما سنتلها عليك، وغير واحد من أدلة تجزءها يؤُل إلى ذلك البرهان الأول من الشفاء، وله شأن عظيم في تجزءها، وهو أصل قويم في ذلك بل أقوم البراهين وأمتها على ذلك.

والاعتراضات الواردة عليها داحضة جداً كما سيأتي نقل بعضها وردتها، ثم قال صاحب الأسفار بعد تحرير الوجه الثالث ما هذا لفظه:

أقول: لا نسلم أنَّ كل واحدة من النفوس البشرية أمكنها أنْ يتصور حقيقة هذه البساط، وأكثر الناس إنما يرسم في أذهانهم إذا حاولوا إدراك هذه الأمور أشباح خيالية وحكايات متقدمة وأنَّ لهم معرفة الباري (جل ذكره)، والجواهر البسيطة المقللية؟! نعم الحجة المذكورة أصح البراهين على تجزء النفوس العارفة بالله والصور الفارقة، وتلك النفوس قليلة العدد جداً، وأثنا سائر النفوس فهي مجردة عن الأجسام الطبيعية لا عن الصور الخيالية.

أقول: فالبرهان دال على تجزء تلك النفوس القليلة العدد جداً، والأدلة التي مرت ذكرها دالة على تجزءها عن الأجسام الطبيعية أيضاً فأدلة تجزء النفوس البشرية باقية على قوتها في بقاء النفوس البشرية مع مدركاتها، على أنَّ إدراك كثير من البساط

العقلية لا يخرج عن طرق نوع البشر أيضاً إلا أن يكون فيه بعض من هو غبي على حد لا يقدر عليه كما أومأنا إليه.

ثم ذكر صاحب المباحث خمسة اعترافات حول البرهان المذكور ثم أجاب عنها. وصاحب الأسفار لخصها تلخيصاً غير وجهي فاتى بها فيه إلا أنه سلك في أثناء الجواب إلى بعض ما تفرد هو به كمانشير إليه. وسياق عبارة الفخر يحکى أن تلك الاعترافات أوردت على البرهان من قبل وليس من شكوكه، لأنّه قال: «و الاعترافات الواقعية على هذه الحجة بأمررين أحدهما أن النقطة إلخ» ولكن صاحب الأسفار في عبارة الآية حيث يقول: «و أما اعترافات بعض المتأخرین على هذه العججه فهي مدفوعة» ناظر بظاهره إلى قول الفخر في المباحث لأن عبارات حجج التجدد في الأسفار منقوله من المباحث، وصاحب الأسفار ناظر إليه غالباً وعبارته يشعر بأن الاعترافات من الفخر وهو كماترى. كيف كان نحن نأتى بما في الأسفار من الاعترافات والجواب عنها ثم تتبعه بعض ما يفيد البرهان أيضاً.

قال:

«و أما اعترافات بعض المتأخرین على هذه العججه فهي مدفوعة: منها أن النقطة حللت من الجسم شيئاً منقسمأً أو غير منقسم، فعلى الأول لزم حلول غير منقسم في منقسم، وعلى الثاني يلزم الجزء الذي لا يتجزئ. و منها التنصيص بالوحدة فأنها مع كونها من أبعد الأشياء من طباع الكثرة حالة في الجسم.

و منها التنصيص بالإضافة فإن الأبوة مع أنها غير قابلة للانقسام حالة في الأب. و منها أن القوة الوهمية جسمانية والمداواة التي يدركها أمر غير منقسم لامتناع ورود القسمة على هذه المداواة إذ لا نصف لها ولاربع وكذا الصدقة وغيرها. أقول أما اندفاع الأول فالتحقيق أن النقطة غير قائمة بنفس ذات الجسم بما هي ذات منقسمة بل قيامها للجسم باعتبار تناهى امتداده وانقطاعه فمحملها الجسم من حيث اتصافه بالتناهى ولهذا قيل الأطراف عديمة لأن محلها من حيث إنه محلها مشتمل

على معنى عدمي وهو النفاد والانقطاع بخلاف العلم فإنه كمال للذات الموصوفة به. وأما اندفاع النقص بالوحدة فقد علمت مراراً أنَّ وحدة الجسم تقبل الاقسام لاتها نفس اتصاله وامتداده، وكذا وجوده فإنَّ عين جسميته؛ والعجب أنَّ وحدة الجسم تنقسم بعين اقسام الجسم بالذات لا بالعرض كسائر المعارض التي تنقسم بانقسام المحل بالعرض لا بالذات كالسوداء مثلاً لأنَّ وحدة الجسم نفس وجوده وعين هويته الشخصية.

وأما اندفاع الثالث فالإضافات لاتسلم أنَّ جميعها غير منقسمة بالتبع بل التي تعرض الأجسام على ضربين: منها ما يعرض للجسم بما هو جسم كالمحاذاة والماسة وغيرها فهي منقسمة بانقسام المحل فانَّمحاذاة نصف الجسم نصف محاذاة كل الجسم، ومحاذاة ربعه ربعة محاذاة كلَّه. ومنها ما يعرض للجسم لا من حيث جسميته بل من حيث معنى آخر تتنضاف إليه فهي لا يلزم أن تكون منقسمة بانقسام محله كأبوبة زيد مثلاً فإنَّها غير عارضة له من حيث جسميتها ومقداريتها بل من جهة أخرى كقوَّة فاعلية نفسانية مقتضية للتوليد.

وأما اندفاع الرابع فقد سبق أنَّ القوَّة الوهمية مجردة عن السادة لاعن إضافتها، وكذلك حكم مدركاتها. انتهى.

أقول: الاعتراضات - كما أشرنا إليها - خمسة اتي بها الفخر في المباحث. وظاهر عبارة الأسفار يوهم أنها أربعة، ولكنَّ الاعتراض الخامس هو صريح ما في المباحث، وفي الأسفار أشير إليه في ضمن الجواب عن الأول حيث قال في آخر الاندفاع: «بخلاف العلم فإنه كمال للذات الموصوفة به» ولا يخفى عليك أنَّ ارتباط قوله هذا أعني بخلاف العلم بما قبله في بادي النظر لا يخلو من دغدغة فإنه يسأل عن إبراده بلا سبق سؤال واعتراض فيه، ولكنَّ بعد الرجوع إلى المباحث يعلم أنه سؤال آخر وأجاب الفخر عن النقطة وفي ضمته عن العلم ثم أجاب عن الاعتراضات الثلاثة الأخرى بعد ذلك؛ وصاحب الأسفار أيضاً أجاب عن النقطة والعلم على حذوه بلا ذكر الاعتراض في العلم فنأتي بما في المباحث، قال: «و الاعتراضات الواقعة على هذه

الحججة بأمررين: أحدهما أن النقطة حلّت من الجسم شيئاً منقسمأً أو غير منقسم إلى قوله: «وأيضاً فالنقط بالوحدة وارد إلى قوله: «و كذلك الإضافة» إلى قوله: «و كذلك القوة الوهيمية المدركة بعداوة الذئب» إلى أن قال في بيان ثانى الأمررين: و ثانيهما أن نقول: العلم متى يجب أن ينقسم بانقسام محله أو عند ما يكون محله منقسم بالقوة، أو عندما يكون محله منقسم بالفعل؟ الأول مسلم، والثانى منزع؛ وعندنا الجزء الذى هو محل العلم بسيط غير منقسم بالفعل فلا يلزم أن يكون العلم منقسمأً، بل متى انقسم ذلك الجزء بالفعل فإنه يلزم انقسام العلم القائم به لكن العلم لما يكن محتملاً للانقسام لا جرم بطل العلم وانعدم.

والجواب: أثنا النقض بالنقطة فلابد من احتاج بهذه الحججه من أن يمنع كونها أمراً وجودياً في الخارج على ما مضى وإن كان ذلك في غاية البعده؛ وأثنا إذا سلمنا كونها أمراً وجودياً وفرقنا بين الصورتين بأن قلنا النقطة عرض غير سار في الجسم لأنك متى فرضت قسمة في الجسم لم تفرض في أجزاء الجسم أجزاء من النقطة. وأثنا العلم فقد بینا أن حقيقته ليست مجرد إضافة فقط بل أنها يتم بحصول صورة مساوية ل Maheria العلوم في العالم فتكون العلم صفة حقيقة ولا بد أن يكون لها محل معنٍ ممتاز عن غيره فيكون سارياً فيه. ولكن لقائل أن يقول: إذا عقل اختصاص المرض بمحله بحيث لا يكون سارياً فيه فليعقل أن يختص العلم به لاعلى وجه السريان سواء كان العلم وصفاً حقيقياً أو حالة إضافية. انتهى.

أقول: لا يخفى عليك جودة التقرير البحث على السياق الذي في المباحث، ووجه كون الاعتراضات خمسة. تم أن صاحب الأسفار اختار في الجواب عن الاعتراض بالنقض بالنقطة كونها عديمة.

وأنما الكلام في ما ذهب إليه الفخر راهنا من أن العلم صفة حقيقة مع أن كلماته الأخرى ناصحة بأنه قائل في العلم بالإضافة، كما قال في شرحه على الفصل السابع من النموذج الثالث من الإشارات في الإدراك -أي العلم-: إن الصورة الذهنية إن لم تكن مطابقة للخارج كانت جهلاً، وإن كانت مطابقة فلابد من أمر في الخارج وحيثند

لم لا يجوز أن يكون الإدراك حالة نسبية بين المدرك وبينه؟.

وقال في البحث عن العلم واتحاد العاقل بمعقوله من المباحث ما هذا لفظه:

قد أقمنا البرهان على أن التعلق حالة إضافية وذلك توجّب كونها - أي كون العاقلة -

مفارقة للذات - إلى أن قال: فهذا برهان قاطع على أن العلم حالة نسبية (المباحث،

ج ١، ٣٤٠ و ٣٤١، ط ١).

و في آخر الفصل الحادى عشر من المرحلة العاشرة من الأسفار (ج ١، ص ٢٨٨)

ط ١):

و العجب من هذا المسئى بالإمام كيف زلت قدمه في باب العلم حتى صار الشيء

الذى به كمال كل حى، وفضيلة كل ذى فضل والنور الذى يهتدى به الإنسان إلى

ميته ومعاده، عنده من أضعف الأعراض وأنقص الموجودات التي لا استقلال لها

في الوجود؟ أما تأمل في قوله تعالى في حق السعداء: **لُوْرُهُمْ يَشْعَنَ أَيْدِيهِمْ وَ**

يَأْنَمَانَهُمْ؟ أما تدبر في قول الله سبحانه: **(وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهَ لَهُ ثُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ؟)**

وفي قوله: **(هَلْ يَشْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ؟)** ألم ينظر في معنى قول

رسوله عليه وآله السلام: «الإيمان نور يقدنه الله في قلب المؤمن»؟

فهذا وأمثاله كيف تكون حقيقتها حقيقة الإضافة التي لا تحصل لها خارجاً وذهناً إلا

بحسب تحصل حقيقة الطرفين.

و في آخر الفصل الخامس عشر من تلك المرحلة (ج ١، ص ٢٨٨، ط ١) في درجات

العقل والمعقولات، هذا المقصود ارفع قدرأ وأجل منالاً من أن ينال غوره مثل هذا

الرجل بقوّة فكره وكثرة جولاته في العلوم البحتية ووفر حفظه للمسائل المشهورة.

يعنى بالرجل صاحب المباحث.

اعلم أن التعبير بال محل والحال، أو القابل والمقبول أو نظائرها في حق النفس

و معلوماته متى هو سائز بين المشاء، و دائى على المستهم وأقلامهم، وأما عند الحكمة

المتعلالية فليس على ما ينبعى إلأ بالمجاز أو بضرب من التوسيع في التعبير.

ثم إن قول صاحب الأسفار في اندفاع الاعتراض الرابع حيث قال: «و أَمَّا اندفاع

الرابع فقد سبق أنَّ القوَّة الوهمية مجرَّدة عن المادة لا عن إضافتها وكذلك حكم مدركاتها» ناظر إلى ما سبق في الفصل الثالث من الباب الخامس من نفس الأسفار، من أنَّ الوهم عبارة عن إضافة الذات العقلية إلى شخص جزئي وتعلقها به وتدبرها له إلَّا. والفرض أنَّ الوهم عقل ساقط، ومرتبة نازلة له وبالجملة أنَّ امْر الإدراك على التثليث أي الإحساس والتخييل والتعقل، لا على التربيع وهو الثالثة المتقدمة مع زيادة التوهُّم. وراجع العين الإحدى والثلاثين وشرحها من كتابنا سرح العيون في شرح العيون في البحث عن أصناف الإدراك.

وإليه يُؤلَّف أيضًا ما في المعتبر لأبي البركات وهو الدليل الرابع فيه على تجذّد النفس الناطقة، وقد أتني فيه بأحد عشر دليلاً. قال:

احتجووا على أنَّ النفس جوهر غير جسماني بأنَّ النفس الناطقة أيضًا تعلم الملم العجرد الكلّي الذي لا ينقسم، فلو كانت جسمانية لقَدْ كان العلم الكلّي يحل محلَّها الذي هو الجسم المنقسم، وما لا ينقسم لا يحلُّ في منقسم (ج ٢، ص ٣٥٧). ط حيدر آباد الدكن).

ولا يخفى عليك أنَّ هذا البرهان مستنبط من البرهان المذكور من الشفاء، فإنَّ حاصل ما في الشفاء عبارة عن أنَّ وعاء البسيط بسيط، والرَّاقم قد عبر عن هذا في تصانيفه بأنَّ بين الفداء ومتذمِّره لابدَّ من شاكلة أعني من مناسبة ومسانحة ومشاية ومجانسة، والعلم طعام الإنسان من حيث هو إنسان، والعلم نور يقذفه في قلب المؤمن فالقلب نور، والقلب هو النفس الناطقة الإنسانية ففي الكافي يائسناده عن هشام بن الحكم قال: قال لي أبوالحسن موسى بن جعفر عليهما السلام ... يا هشام! إنَّ الله تعالى يقول في كتابه: «إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرًا لِمَنْ كَانَ لِهِ قَلْبٌ» يعني عقل؛ وقال: «وَلَدَّ آتَيْنَا لِقَمَانَ الْحُكْمَ» قال: الفهم والعقل (كتاب العقل والجهل، ج ١ من المعرب، ص ١٢ و ١٣).

ثم اعترض أبوالبركات على الدليل المذكور بما يأتي تلهمه وردَّنا عليه. ويأول إلى البرهان المذكور أيضًا الدليل الأول من حكمة عين القواعد للدبيران الكاتبي الفزويني حيث قال: البحث الثالث في إثبات النفس الناطقة وبيانه من وجوه:

الأول أنَّ القوة العاقلة تعقل البساطط، ضرورة أنَّ مقولاتها إما بساطط أو مركبات، وكيف كان لابد من تعقل البساطط ويلزم منه أن تكون مجردة وإلا لكان قابلة للقسمة وكما مرَّ فيكون البسيط أيضاً قابلاً لها، لأنَّ الحال في أحد جزئيها يكون غير الحال في الجزء الآخر.

وقال العلامة الحلي في إيضاح المذاهب من عين القواعد المعروفة بـ«شرح حكمة العين» في بيان الدليل المذكور:

شرع في النفس الناطقة التي هي أحد أنواع الجوهر، وقد استدل على ثبوتها بوجوه:
 الأول أنَّ القوة العاقلة تعقل مقولات غير منقسمة هي البساطط والتعقل يستدعي الحلول، ويلزم من عدم انقسام الحال عدم انقسام الم محل، والقوة العاقلة هي النفس فيلزم عدم انقسام النفس فتكون مجردة، فإنَّ كل متحيز وكل حال فيه منقسم، فهذا الدليل يتوقف على مقدمات:

إحديتها: عدم انقسام بعض المقولات وهو ظاهر فإذا نقل شيئاً فإما أنَّ يكون بسيطاً غير منقسم وهو المطلوب، أو يكون مركباً منقسمًا إلى أجزاء فتلك الأجزاء إنْ كانت بساطط ثبت المطلوب، وإنْ كانت مركبات تسلسل وهو محال فلا بد من الانتهاء إلى ما لا ينقسم؛ ولأنَّ نقل الوحدة والنقطة والآن وواجب الوجود تعالى وكل هذه غير منقسمة.

الثانية: أنَّ التعقل يستدعي حلول المعمول في العاقل وذلك سيأتي فيما بعد.
 الثالثة: أنَّ المحل لما لا ينقسم غير منقسم، وببيانه: أنَّ المحل لو انقسم فإما أنَّ يحلُّ الحال في كل جزء أو في بعض الأجزاء، أو يحلُّ في كل جزء شيء من الحال، أو لا يحلُّ هو ولا شيء منه في أجزاء المحل؛ والأول باطل وإلا لزم تعدد الحال بحسب تعدد أجزاء المحل؛ والثاني باطل لأنَّه إنْ كان منقسمًا عاد البحث وإلا فهو المطلوب؛ والثالث باطل لاستلزماته انقسام ما فرضناه غير منقسم؛ والرابع باطل وإلا لم يكن الحال حالاً في ذلك المجموع وهو خلاف التقدير.

الرابعة: أنَّ كل متحيز وكل حال فيه منقسم وذلك أثما يظهر بعد بطلان الجوهر الفرد.

فإذن محل المعقولات أعني النفس ليست ذات وضع. انتهى.

أقول: ما في حكم العين من البراهين على إثبات النفس الناطقة وتجزئتها تنتهي إلى خمسة، وقال العلامة الحلي في شرحه بإيضاح المقاصد: أن تلك البراهين منقولة عن القدماء. فالبرهان المذكور في الشفاء منقولة عنهم إلا أن الشيخ حزره على التفصيل والتبيين أتم تحرير.

وإلى هذا الدليل المذكور يرجع أيضاً الدليل الرابع من الحكمة المنظومة للحكيم السبزوارى على تجزئة النفس الناطقة، حيث قال:

كالوحدة والصلة المحيطة
ودركها للصور البسيطة

تم قال في الشرح:

بيانه أن النفس تدرك المعقولات التي يستحيل عليها القسمة كالوحدة العقيقة، وكلمة العلل، وكالبساط التي يتألف منها المركبات لأن كل كثرة لا بد وأن ينتهي إلى البسيط فلو كانت النفس جسماً أو جسمانية كمدمار، أو منطبعة في مقدار كانت قابلة للقسامة إلى غير النهاية فلزم أن يكون الصورة البسيطة التي فيها منقسمة بل غير متناهية الانقسام هذا خلف. وأيضاً لم يكن العلم مسارياً للمعلوم لأن كل جزء من العلم إنما يكون متعلقاً ب تمام المعلوم فيلزم مساواة كل العلم وجزمه، وإما أن يكون متعلقاً ببعضه فلا بعضاً له. (ص ٣٠١ ط ١).

وقد اعترض الكاتب في حكم العين على الدليل المذكور بقوله: «إن ذلك يلزم أن لو كان الحلول حلول السريان وهو من نوع». وقال العلامة الحلي في شرحه عليه: اعترض على الدليل بالظعن في المقدمة الرابعة؛ وتقريره: أنا لا أسلم أن الحال في المنقسم يجب أن يكون منقسمًا مطلقاً، بل إذا كان الحلول على نت السريان والشياع بحيث يكون أجزاء ذلك المحل مشغولة بشيء من ذلك الحال مثل السواد والجسم، أنا إذا كان الحلول لا على نت السريان لم يلزم من انقسام المحل انقسام الحال فإن الآية حالة في الأب، ولا يقال إن نصفها حال في نصفه؛ وكذلك الوحدة والنقطة والآن، لأنَّ الحلول لا على نت السريان، فلم لا يكون الحال في المتعلق كذلك. انتهى.

وأقول: أنت بما قدمنا حول الدليل من الشبهات والردة عليها لا تحتاج إلى زيادة بيان في دفع اعتراف الكاتبى عليه. وكأنَّ صاحب الأسفار في قوله المقدم ذكره: «وَأَمَّا اعترافات بعض المتأخرین على هذه الحجة فھي مدفوعة...» ناظر إليه. وأنت تعلم أنَّ تعبير الحلول في المقام مع آنه غير جدير، إنْ لم يكن على نعت السريان كان محل العقولات شيئاً وحدانياً وهو طرف نقطي؛ وإنْ كان على نعت السريان لزم منه اقسام الصورة المعقولة، وقد علمت ما فيهما. تم أنَّ اعتبار الأُجواء ونحوها من الإضافات من موضوعاتها ليس على سبيل حلولها في تلك الموضوعات فيقال في رجل مثلاً هو أب وابن وعم وجدٌ وحال ونحوها من العناوين أنَّ تلك الإضافات قد حللت فيه، بل هو من يصح اعتبارها فيه بالإضافات العديدة والنسب الكثيرة يعتبر فيها العقل بضرب من الاعتبار.

واعتراض أبوالبركات البغدادي في المعتبر على الدليل المذكور بقوله:

وَأَمَّا القائلة بالانقسام فالذى يمتنع منه الانقسام بالفعل الواقع بالتمييز والفصل والمباهنة بالعبد المكانى وذلك لا يلزم في كل شيء يحلُّ الأجسام.

وَأَمَّا الانقسام الوهمي التقديرى الذى يلزم فلا يقدح في ذلك ولا يؤثر فيه، وكثير من القوى لانتقسم بانقسام الأجسام وهو الأكثرى من نفوس الحيوانات أي لا يختلفون في أنها قوى جسمانية قوامها بالأبدان، ولا ينقسم بانقسامها الذي بالفعل مع كونها متوزعة على البدن في أقطاره وأعضائه، وينقسم في بعض الحيوان بانقسام أعضائه ويفقد كل جزء منها زماناً يتدرك به ويعين، والنفس الإنسانية أيضاً يشعر الإنسان بها في كل انفعال وفعل من لذة وألم يكون في سائر أعضائه الحساسة، ولا ينقسم بالفعل مع انقسام البدن فإنَّ اليد المقطوعة لا حسُن لها ولا بها، والجسم الذي يكون مستنيراً بشعاع الشمس إذا قسم بالفعل إلى أقسام وأبعد بينها لا ينقسم النور بانقسامه، ولا يتحرك بحركته، والشعاع والنور على رأيهم شيء جسماني وعرض في الجسم الذي هو فيه فكذلك تصور من هذه الحجة؛ وعلى أنَّ القول في القسمة وما ينقسم ولا ينقسم فيه كلام مكانه العلم الآلهى.

وقد اعترض أبو البركات على سائر الحجج التي أتى بها في المعتبر أيضاً - وهي مع الحجة المذكورة إحدى عشرة حجة على تجرد النفس - فقال في الخاتمة متفرعاً على اعتراضاته: فلم يبق من هذه الحجج ما نرجع في المطلوب إليه ولا ننزو في الاحتجاج عليه، ولم يتضح بشيء منها هل النفس جوهر أو عرض (ج ٢، ص ٣٦٣، ط حميدر آباد). وأقول: المفروض أنَّ الصورة العلمية حصلت للنفس الناطقة بالفعل، وقد ارتفعت النفس من نقصها إلى كمالها النسبي، فمحلَّ تلك الصورة على تعبير القوم أعني النفس إنما طرف نقطي، وإنما ليس كذلك فيعود الإشكالات الواردة بأسرها. سواء كان ذلك التمييز هو المعبر بالفصل والمباهنة بالفعل، أو بالوهن التقديرية. وسائر اعتراضاته على حجج تجرد النفس كلُّها من هذا القبيل فهي داحضة بأسرها، ونأتى بتلك الاعتراضات في ضمن تلك الحجج، ثم نزيك مواضع ضعفها وعدم ورودها عليها.

تبصرة: قد دريت أنَّ النفس الناطقة كأنَّها موضوع للصور المعقولة، فلذلك كانت عارية عن المادة وأحكامها، فادر أيضاً أنَّ الشيخ الرئيس تصدى في سابع الإشارات لبيان ست مسائل عقلية هي من غرر مباحثت حكمية. أولُها في وجوببقاء النفوس الإنسانية بعد تجردها عن الأبدان مع ما تقرُّ فيها من المعقولات؛ وثانيتها في كيفية تقرر المعقولات في الجوهر المجردة العاقلة إياها. فافتتح في المسألة الثانية بالرد على اتحاد العاقل بمعقوله، وتحقيق الحق في ذلك في العين السادسة والعشرين من كتابنا سرح العيون في شرح العيون وابتداً في الأولى بقوله:

ولئن كانت النفس الناطقة التي هي موضوع ما للصور المعقولة غير منطبقة في جسم تقوم به بل إنما هي ذات آلة بالجسم فاستحالة الجسم عن أن يكون آلة لها وحافظاً للصلة منها بالموت لا تغير جوهرها بل يكون باقية بما هو مستفيد الوجود من الجوهر الباقي. انتهى.

بيان: قد تقدم كلامنا في أنَّ حجج تجرد النفس في سابع الإشارات خمس، وهذا الفصل يحوى الحجة الأولى منها على أنَّ النفس موضوع ما للصور المعقولة إلخ؛ والمحقق الطوسي حسبها أربع حجج، وبالجملة قول الشيخ «فاستحالة الجسم...»

كلام في غاية الإيقان والإتقان، وهو نتيجة كل واحد من البراهين القاطمة على تجزد نفس الإنسان. فقد خبط الجاهلون بأراءهم الكاسدة الفاسدة أنَّ الموت إعدام الذات وإبطالها رأساً؛ ولم يهتدوا بنور القرآن والمرفان والبرهان أنه تفريق صفة الوصل أعني العلاقة التي بين النفس والبدن المنصرى بضرب من التعبير، وأنَّ النفس باقية بعد خراب البدن وبواهه بما هو مبدأ لوجودها من الجوادر الباقية العقلية:

سmediاً كُرْ بِكَنْد سيل فنا خانه عمر

غم از او نیست که بینان بقا محکم از اوست
و نعم ما آفاده صدر المتألهین في رسالة المظاهر: «من أنَّ الموت يرد على الأوصاف
لاعلى الذوات لأنَّه تفريق لا إعدام ورفع».

واعلم أنَّ نسخ العبارة في الفصل المذكور من الإشارات مختلفة جداً والأصول
ما اخترناه. ففي بعض النسخ: من الجوادر العقلية، وفي بعضها: من الجوادر الباقية
العقلية، وفي بعضها: بما هو مفید الوجود، وفي بعضها: بل تكون باقية بما هو مبدأ
لوجودها من الجوادر الباقية. وهذه الأخيرة تلى في الصواب ما اخترناه. ثم إنَّ كلمة
من بيان ما. وأنَا كانت الجوادر الباقية أي العقول مستفيدة الوجود لأنَّها وسائل فيض
الأول تعالى، تستفيد الوجود منه تعالى وتفيض ما دونهم وإنْ كان المفید الواهب واقعاً هو
الأول (جل شأنه وعز اسمه) فلا يكون بينه سبحانه وبينهم بل وبين ما سواه تميز
تقابلي، بل تعيز المحيط عن المحاط بالتعين الإباحتى والمحاطى.

والمحقق الطوسي أفاد في شرح الفصل المذكور مطالب ذكرها تم نشير إلى بعض
تعليقانا عليه. قال:

لتـا كانت النفس الناطقة واقـة في آخر مراتـب الـعـود اشـتعلـ بالـبـعـثـ عنـ حـالـهاـ بـعـدـ
تجـزـدـهاـ عـنـ الـبـدـنـ، فـاستـدلـ بـتجـزـدـهاـ فـيـ ذاتـهاـ وـكمـالـاتـهاـ الذـاتـيـةـ عـنـ المـادـةـ وـماـ يـتـبعـهاـ،
وـبـأـنـهاـ غـيرـ مـتـلـقـةـ الـوـجـودـ بـشـيـءـ غـيرـ مـبـادـيـهاـ الدـائـمـةـ الـوـجـودـ عـلـىـ مـاـ تـبـيـنـ فـيـ النـمـطـ
الـثـالـثـ وـغـيرـهـ عـلـىـ بـقـائـهاـ بـعـدـ الـمـوـتـ كـذـلـكـ، وـأـشـارـ بـلـفـظـةـ (لتـاـ)ـ إـلـىـ مـاـ ثـبـتـ فـيـ النـمـطـ
الـثـالـثـ مـنـ دـعـمـ اـنـطـبـاعـ النـفـسـ فـيـ الـجـسـمـ، وـبـقـولـهـ (الـتـيـ)ـ هـيـ مـوـضـعـ مـاـ لـلـصـورـ

المعقولة» إلى كمالاتها الذاتية الباقية منها بمقانها التي بها استدل على امتناع انطباعها في الجسم. ويقوله «بل إنما هي ذات الله بالجسم» إلى كيفية ارتباطها بالجسم على وجه لا يلزم منه احتياجها في وجودها أو كمالاتها المذكورة إليه. ثم جعل قوله «فاستحاله الجسم عن كونها آلة لها لاتفتر جوهرها»، تاليًا لما وضعه بعد لفظة «لهم». وأتمن مقصوده يقوله «بل يكون باقيا بما هو مستفيد الوجود من الجوادر الباصرة» وذلك لوجوببقاء المعلول مع علته الثالثة. فهذا برهان لم هو عمدة براهين هذا الباب على ما ذكره الشيخ أبو البركات البغدادي.

وأعلم أن إسناده حفظ العلاقة مع الجسم هاهنا إلى الجسم ليس بمعناض لإسناده حفظ المزاج الذي هو سبب العلاقة في النطع الثالث إلى النفس، لأن النفس كما كانت حافظة لها بالذات فالجسم حافظ أيضًا ولكن بالعرض. وذلك لأن فساد المزاج المقتصى لقطع العلاقة إنما يتطرق من جهة الجسم وعوارضه ولذلك أنسد استحاله البدن عن كونه آلة للنفس إلى الجسم، وعدم تطرق الفساد إلى الشيء مثلاً من شأنه أن يتطرق منه الفساد حفظ ما لذلك الشيء لكنه حفظ بالعرض، ثم إن الشيخ أكد هذا المطلوب بما أورده بعد هذا الفصل. انتهى.

هذا تمام كلام المحقق الطوسي في شرح ذلك الفصل من الإشارات. فأقول: قوله: «على بقائها بعد الموت كذلك» يعني بقاء النفس الناطقة بعد الموت مع كمالاتها الذاتية. والكمالات الذاتية نحو شعورها بذاتها فإنها كغيرها من الجوادر العجردة عقل و عاقل و معمول وهذا لا ينافي ذلك. ولكن عدمة النظر في بقائها مع كمالاتها المكسوبة بل مع ملكاتها المكتسبة أيضًا كما قد أشار المحقق الشارح في صدر شرح النطع السابع إلى أن المسألة الأولى في وجوب بقاء النفوس الإنسانية بعد تحرّدها عن الأبدان مع ما تقرر فيها من المعقولات؛ والشيخ ينكر بعد هذه المسألة اتحاد العاقل بمعقولاته فيسأل عن كيفية تقرر تلك الكمالات والملكات فيها وما بيان ذلك والشيخ لم يبيّن ذلك في الإشارات بل في الشفاء أيضًا. ولا محيس في بيان ذلك وفي الجواب عن السؤال إلا بذلك الإتحاد، كما قد استبصر الشيخ آخر الأمر وأقربه

بنور البرهان فراجع في ذلك كله كتابنا الفارسي دروس اتحاد عاقل بمعقول سينا المدرس السادس عشر منه في بيان دليل الشيخ على الإتحاد.

قوله: «أشار بلفظة لتنا إلى ما ثبت في النمط الثالث...» أقول: قد تقدم في مفتتح كلامنا في بيان البرهان الأول من الشفاء، أنه ثبت في الفصل السادس عشر منه أنَّ كل جوهر عاقل منها النفس الناطقة ليس بذى وضع. فابتداً الشيخ في الفصل المذكور بقوله: «إشارة، إن اشتهرت أن يتضح لك أنَّ المعمول لا يرتسم في منقسم ولا في ذى وضع فاسمع إلخ، فأثبتت بعدم انقسام المعمول عدم انقسام عاقله فاستنتج أنَّ جوهر النفس الناطقة من الجواهر المفارقة. ثم اتبعه الفصلين بعده في إزالة بعض الشبه حول المسألة، وبعد ذلك أخذ في الفصل التاسع عشر منه في بيان أنَّ كل عاقل كجوهر النفس الناطقة عقل و معقول، وكذلك أنَّ كل معقول قائم بذاته فهو عاقل. فالفصل الأول من سابع الإشارات ناظر إلى تلك الحجة الباهرة في الفصل السادس عشر من ثالث الإشارات على كون النفس جوهرًا مفارقاً فالحجج على ذلك في النمط السابع خمس لا أربع.

قوله: «بل يكون باقياً بما هو مستفيد الوجود من الجواهر الباقيه»، وهذا أحد الوجوه على تجرد النفس الناطقة أيضًا. وذلك لأنها آخر مرتب الموجودات العقلية كما ذهب إليه المشاء فعليك في ذلك بأخر الفصل الرابع من تاسعة آليات الشفاء (ج ٢، ص ٢٦٩، ط ١، ایران)، والفصل الثالث من خامسة نفس الشفاء (ج ١، ص ٣٥٢)، وأخر الفصل الأخير من النمط السادس من الإشارات؛ فحيث إنَّ جوهر النفس الناطقة معلول العقل بلا واسطة مادية بل حادث مع البدن فهو عقل. وعلى هذا المسلك سلك القاضي سعيد القمي في آخر الفصل الثامن من القسم الثاني من كتابه بالفارسية الموسوم بكليد بهشت أبي مفتاح الجنة (ص ٨٧، ط ١، ایران).

قوله: «و اعلم أنَّ إسناده حفظ العلاقة إلخ». راجع في ذلك شرح العين الخامسة عشرة من كتابنا سرح العيون في شرح العيون في جامع أجزاء البدن وحافظتها.

٤) برهان آخر على تجزذ النفس الناطقة تجزذًا تامًا عقلياً:

هذا هو البرهان الثاني من نفس الشفاء في أنَّ قوام النفس الناطقة غير منطبع في مادة جسمانية.

نعم قال الشيخ:

ولنا أن نبرهن على هذا ببرهان آخر فنقول: إنَّ القوَّة المقلية هُوَ ذَلِكَ تجزذ المعقولات عن الْكَمِ المحدود والأَيْنِ الْوَضْعِ وسائِرِ مَا قَبْلَ مِنْ قَبْلٍ، فَيُجِبُ أَنْ تَنْتَظِرَ فِي ذَاتِ هَذِهِ الصُّورَةِ المُجَزِّدَةِ عَنِ الْوَضْعِ كَمِّ كَمِّ هِيَ مُجَرَّدَةُ عَنْهُ؟ أَبِالْقِيَاسِ إِلَى الشَّيْءِ الْمُأْخُوذِ مِنْهُ، أَوْ بِالْقِيَاسِ إِلَى الشَّيْءِ الْأَخْذِ؛ أَعْنِي أَنَّ وُجُودَ هَذِهِ الْحَقِيقَةِ الْمُعْقُولَةِ الْمُتَجَزِّدَةِ عَنِ الْوَضْعِ هُوَ فِي الْوُجُودِ الْخَارِجِيِّ، أَوْ فِي الْوُجُودِ الْمُتَصَوِّرِ فِي الْجُوَهِرِ الْمَاقِلِّ؟ وَمَعَالِ أَنْ تَنْتَوِلَ: أَنَّهَا كَذَلِكَ فِي الْوُجُودِ الْخَارِجِيِّ؛ لِبَقِيَ أَنْ تَنْتَوِلَ: أَنَّهَا أَنَا هِيَ مَفَارِقَةُ الْوَضْعِ وَالْأَيْنِ عِنْدَ وُجُودِهَا فِي الْعُقْلِ، فَإِذَا وَجَدْتَ فِي الْعُقْلِ لَمْ تَكُنْ ذَاتُ وَضْعٍ، وَبِحِيثِ تَقْعِي إِلَيْهَا إِشَارَةً أَوْ تَجْزِيًّا وَانْقَسَامًا أَوْ شَيْءًا مِمَّا اشْبَهُ هَذَا الْمَعْنَى فَلَا يُمْكِنُ أَنْ تَكُونَ فِي جَسْمٍ.

أقول: الدليل الثاني المذكور من الشفاء قد أتى به الشيخ في النجاة أيضًا (ص ١٧٧)، ط مصر وفي الفصل الخامس من رسالته في النفس وبقائها ومعادها (ص ٨٤، ط مصر بتصحيح الأهوانى، و ص ١٢٩ من مجموعة الرسائل الفلسفية، ط استانبول) بتفاوت يسرى في تقرير البرهان لا يوجب مزيد إيضاح فيه للنقل هنا مرة أخرى. ففي النجاة: وبحيث تقع إليها إشارة تجزذ، أو انقسام، أو شيء مما اشبه هذا المعنى. وفي رسالة النفس: بحيث تقع إليها إشارة تجزذ، أي انقسام أو شيء مما اشبه هذا المعنى. وعنوان

هذا البرهان في النجاعة هكذا: «برهان آخر في المبحث المذكور». تم اقتداء غير واحد من الأكابر فقد عبروا عنه في الصحف الأخرى بعد الشفاء بوجوه عديدة وكلها يرجع إلى ما في الشفاء منها ما في حكمية العين للكاتب وهو الدليل الثاني فيه أيضاً، قال:

الثاني أن المعقولات الكلية مجردة عن المادة، فالقوة العاقلة لها أيضاً كذلك وإن كان لها وضع ومقدار مخصوصان فالحال فيها مترن بعوارض مخصوصة فلا يكون مطابقاً للأفراد المختلفة بالصغر والكبر فلا يكون كلماً (ص ١٤٢، ط ايران، ١٣٣٧ هـ)

وقال العلامة الحلى في شرحه عليه (ايضاح المقاصد):

هذا برهان ثان على تبرؤ النفس الناطقة. وتقريه أن المعقولات الكلية من حيث هي هي غير مخصصة بشخص معين، مجردة عن المادة، فأنها لو كانت مخصصة بمادة لم يصدق على غير تلك المادة فلا يكون كلية، هذا خلف، وإذا ثبت تبرؤ الصورة الكلية ثبت تبرؤ القوة العاقلة، لأنها لو كانت ذات وضع ومقدار مخصوصين كان الحال فيه مخصوصاً بذلك الوضع والمقدار وذلك ينافي كليتها لأنها إن لم تطابق غيرها لم تكن كلية، وإن طابت غيرها لزم مساوات الشيء الواحد للمختلفين أعني الأصغر والأكبر، هذا خلف.

ومنها ما في معارج القدس في مدارج معرفة النفس للقرزالي (ص ٢٨، ط مصر) وهو البرهان الثاني فيه أيضاً. وحرفت فيه كلمة: «هذا تبرؤ المعقولات» بعبارة «هو ذات تبرؤ المعقولات». كما حرفت في كتاب المبدأ والمعاد للمولى صدراً أيضاً هكذا «إن القوة العاقلة من الإنسان شيء ذو تبرؤ المعقولات» (ص ٢٠٧، ط ١، ايران).

ومنها ما في الحكمة المنظومة، وهو الدليل الثاني فيه أيضاً، قال:

كذا تبرؤ الذوات المرسلة. وشرحه بقوله:

والثاني: قولنا كذا أي كذا يرى تبرؤ النفس الناطقة، تبرؤ الذوات المرسلة أي الطيابن الكلية المقلية. بيانه: أن النفس تعقل الصور المقلية المشتركة بين كثرين، وكل مشترك بين كثرين مجرد من المادة ولو احتجها حتى يصدق عليها، وملوم أن هذه الصور المجردة موجودة في النفس كما مر في مبحث الوجود الذهني، فلامحالة

ماتقوم هي به مجرد وإلاً لأنها مقدار معين ووضع معين وأين معين يتبعه فلا تكون مشتركة بين كثرين هذا خلف، فهو جوهر مجرد وهو المطلوب.

ثم قال:

و القرينة على أن المراد بالذوات الطبائع المعقولة الإرسال لأن الكلية والإطلاق
وهما أكثر استعمالاً في المقاهم من غيرها.

و يمكن جعل الذوات المرسلة أعم منها على مذهب صدر المتألهين ^{فهو} من أن إدراك
الكليات مشاهدة النفس أرباب الأنواع بالإضافة الإشراقية ولكن عن بعد - كما تقل
الشيخ في آهيات الشفاء عن قوم أنهم جعلوا لكل واحد من الأمور الطبيعية صورة
مفارقة هي المعقولة وإياها يتلقى المقل إذ كان المعمول أمراً لا يفسد وكل محسوس
من هذه فهو فاسد، وجعلوا العلوم والبراهين تنحو نحو هذه وإياها تتناول، وكان
المعروف بأفلاطون ومعلميه سقراط يفرطان في هذا الرأي؛ انتهى - والعق آتها
عنوانها وعكرسها في القلب وأنوار مشرقة من السماوات الثلث التي هي عالم
الابداع، ولا سيما المنوانات المطابقة التي هي العلم بها على ما هي عليه في نفس
الأمر. انتهى.

قول الحكم السبزواري في تعليم البرهان حيث جعله شاملاً على التسمين مما بين
لا غبار عليه، وقد سلك أولاً على مسلك الأوائل في المعنى الكلي المعقول، ثم ارتفى
 فقال: «و يمكن جعل الذوات المرسلة أعم منها ... إلخ». ونعم ما فعل وتقدم كلامنا في
ذلك في بيان البرهان الأول من الشفاء أيضاً. والعجب أنه مع هذا التصرّف بالتعيم في
المنظومة لم يتعرض به في تعليقاته على الأسفار.

مذهب صدر المتألهين في الإدراك يطلب في الفصل الثالث والثلاثين من المرحلة
ال السادسة من الأسفار في العلة والمعلول (ج ١، ص ٢٠٠، ط ١) ونقل الشيخ في آهيات
الشفاء، كلام أفلاطون وسقراط، فراجع الفصل الثاني من المقالة السابعة (ج ٢، ص ٥٥٧،
ط ١).

و منها ما في أسرار الحكم لصاحب الحكمة المنظومة وهو البرهان الأول فيه،

المترجم بالفارسية، وقد أجاد في ترجمته وأفاد بما هو المراد (ص ٢٣٩، بتصحيح الأستاذ العلامة الشعراوي وتعليقاته عليه).

ومنها ما في هيكل النور للسهروردی، وهو الطريق الثالث من طرقه في تجزء النفس تجزءاً تاماً عقلياً، قال:

لا تدرك أنت شيئاً إلا بحصول صورته عندك فإنه يلزم أن يكون ما عندك من الشيء الذي أدركته مطابقاً له وإن لم تكن أدركته كما هو وعلمه معانى يشترك فيها كثيرون فإنك عقلتها على وجه يسمى نسبتها إلى الفيل والذبابة فصورتها عندك غير ذات مقدار لأنها تطابق الصغير والكبير، فجعلها منك أيضاً غير متقدر وهو نفسك الناطقة لأن ما لا يتقدر لا يحصل في جسم متقدر، فنفسك غير جسم ولا جسمانية ولا يشار إليها لتبرئها عن الجهة. وهي أحديمة صمية لاتقسمها الأوهام أصلاً. ولما علمت أن العائط لا يقال له أعمى ولا بصير، فإن المعنى لا يقال إلا على من يصح أن يبصر فالباري والنفس الناطقة وغيرهما مما سأتي ذكره ليست جسماً ولا جسمانية، فهي لا داخلة العالم ولا خارجته، ولا متصلة ولا منفصلة، وكل هذه من عوارض الأجسام ينزع عنها ما ليس بجسم، فالنفس الناطقة جوهر لا يتصور أن تقع عليه الإشارة الحسية من شأنه أن يدبر الجسم، أو يعقل ذاته والأشياء الخارجية عنه بصورها.

أقول: نقلنا عبارة هذا الدليل على تجزء النفس من نسخة مخطوطة من شرح الدواني على هيكل النور للسهروردی وما في مطبوعة مصر تختلف بعض عباراته ففيها: ... فإنه يلزم أن يكون ما أدركته مطابقاً له ... كما هو ثم إنك تعلم معانى كثيرة ... الأوهام ولما علمت ... ليست أجساماً ولا جسمانين ... ولا منفصلة إذ كل هذه ... وينزع عنها ... الجسم وأن يعقل إلخ.

والدليل أيضاً مترجم في هيكل النور بالفارسية (ص ٨٦-٨٧، ط ايران):

بدانکه تو چون چیزی بدانی که ندانسته باشی، دانستن تو آن باشد که صورت آن چیز که بدانستی در ذهن تو حاصل شود إلخ.

و خلاصته: أن الصور العلمية العقلية مرسلات كلية ومطلقات نورية فوعانها المتهم

كوعانها الواهب أيضاً كذلك فالعلم ووعائه مطلقاً من وراء عالم المادة، وكثير من الأدلة في تجزء النفس ناظر إلى سنتيحة بين وعاء العلم والعلم كما استطاع عليها. و الدليل مبني على ثلاث مقدمات:

إحديهما: أنَّ العلم والتعقل إنما هو بحصول صورة المعقول عند العاقل؛ و ثانيةها: أنَّ الصور المعقوله غير ذات مقدار؛ و ثالثتها: أنَّ ما لا يقدر أي المجزء عن المقدار لا يحل في متقدره أي في ذي مقدار فأنجلت أنَّ الجوهر العاقل لهذه الصور المجزءة أي النفس الناطقة الإنسانية مجرَّد عن الجسم وأحكامه فهو موجود نوري بسيط من فوق عالم الطبيعة وورائها. و الحق أنَّ حصول الصور المرسلة النورية للنفس أشمع من نحو التعبير بالحلول والمحل.

قوله: «و هي أحدي صمدية لا تقسمها الأوهام»، هذا الحكم العظيم لا ينافي قوله بأنَّ كل مسكن زوج تركيب فافهم.

تم أنَّ الصمد - كما فسره السنة ترجمان الوحي - هو الذي لا جوف له، وفي مأثور آخر: الصمد الذي ليس بجسم ولا جوف له. - و حققنا البحث عن الصمد مع ذكر الروايات في تفسيره عن الجواجم الروائية في رسالتنا الموسومة بـ«أنَّ الحقيقة الكاملة فله وجه كما أطلق على الملائكة كما في الخبر «أنَّ الله تعالى خلق الملائكة صمداً ليس لهم أجوف». وعلى هذا الوجه الوجيه قد حققنا في موضعه أنَّ الله سبحانه صمد لا مدخل فيه ولا جوف له لأنَّه فعلية مطلقة لا يخلو منه شيء ولا يشذ منه مثقال عشر عشر اعشار ذرة فلا يتصور له ثان، وكذا كتابه القرآن الفرقان صمد فلا جوف له حتى يتممه ويكمله كلام آخر أو كتاب آخر، وكذا نبأته الخاتم في إنسانيته ونبيوته صمد فالقرآن مصمت ليس بأجوف وكذا الخاتم ليس في نبوته بأجوف حتى يتم ويكمل بغيره فكل واحد من الثلاثة لا يتتصور له ثان فائنة لاثانى بعد الصمد فافهم. وأنما النفوس الناطقة الناقصة من حيث إنها نفوس فليست بصمد، وأنما الإنسان

الكلى الذي هو رب النوع الإنسان فهو من المفارقات التورية والملائكة المديرة فهو أيضاً صمد ليس له جوف إلا أنَّ سياق البحث لا يوافق حمل العبارة على الوجهين الآخرين فتدبر.

و منها ما في أسفار صدر المتألهين وهو الحجة الثالثة على تجرد النفس، وسيأتي نقل ما أفاده بعد الإتيان باعتراض الكاتب الآتي على هذا البرهان وما نذكره حوله فار تقب.

اعتراض الكاتب الفزوي في حكمه العين على هذا الدليل بقوله:

وأما الثاني فلاته لا يلزم من عدم مطابقة الكلى لما تحته من الأفراد بحسب المقدار والمواضىء، عدم مطابقتها إياها أصلاً، فيجوز أن يطابقها بحسب الماهية على معنى أنَّ المفهوم الكلى المنتزع من كل فرد من أفراده هو مفهوم ذلك الكلى.

وقال العلامة الحلبي في شرحه عليها:

هذا الاعتراض على الوجه الثاني، وتقريبه أنَّ يقول: لم لا يجوز أن يكون الكلى حائلاً في الجسم المتعلق وترتباً بمواضىء مخصوصة من مقدار وغيره، ويكون مطابقاً للجزئيات المندرجات تحته في الحقيقة، وإن لم يطابقها في المقدار فإنه لا يلزم مطابقة المعقول لأفراده في كل وجه، وكذا لا يطابقها في المواضىء، ويكون معنى المطابقة أنَّ المفهوم الكلى المنتزع من كل فرد فرد هو المفهوم الكلى العاصل في النفس.

تم قال العلامة:

و هذا الاعتراض ليس بجيد، فإنَّ الصورة المقلية إذا كانت حالة في المادة تختصت بوضع مخصوصة ومواضىء مشخصة لها، بحيث يخرج عن الكلية أصلاً فلا يصدق عليها الكلية فإنَّ أخذت في تلك الصورة صورة أخرى مسيرة عن الوضع والمشخصات كما هو المفهوم من كلام المصنف، وجعلت تلك الصورة الثانية مطابقة للمفهوم المنتزع من تلك الأفراد وجعلت الصورة المقلية كليَّة باعتبار اشتغالها على الصورة الثانية، لزم المحال من وجوه:

أحدها تجويز كون كل شخص كلياً بهذا الاعتبار وذلك خلف.

الثاني: أنَّ الصورة الثانية هي المطلوب إثباتها وبيان تجرُّدها فينتقل الكلام إليها.
الثالث: أنَّ كَلْيَة الصورة العقلية ليس باعتبار صورة أخرى متترعة عنها بل باعتبارها
في نفسها ومتباينتها لأَى فرد سبق إلى العقل بحيث لا يكون للوارد من الأفراد
تأثير في زيادة ذلك المعقول أو نقصانه. بل الأولى أنْ يقال: كما أنَّ الصورة العقلية
الكَلْيَة إذا حلت في نفس جزئية تخصَّصت بها ولا يضرُّ ذلك كَلْيَتها حيث إنَّ
التخصيص عرض لها باعتبار الحلول لا باعتبار الأفراد المندرجة تحتها فإنَّ الأفراد
يعينها تلك الأفراد، إذ لم يخرج بعضها عن الإندراج باعتبار ذلك المخصوص كذلك إذا
كانت حالة في مادة مخصوصة. انتهى كلام العلامة.

وأقول: يعني بالجسم المتعقل، النفس الناطقة. ولا يخفى عليك أنَّ التعلُّل لوكان
للجسمية المشتركة لوجب أنَّ يكون كل جسم من حيث هو جسم عاقلاً متعللاً وهو
زهوق بالضرورة، إلا أنْ يدعى أنَّ النفس جسم مخصوص يمتازه عن غيره بتلك
الخصوصية ويصحُّ له التعلُّل، وهو كماتري.نعم يجوز إطلاق الجسم بمعنى المتحقق
بذاته والمتقرر القائم بنفسه على النفس وما فوقها كقولهم تجسم الأعمال والنيات وفي
النظم الفارسي:

دُكْر باره به وفق عالم خاص شود أعمال تو أجسام واشخاص

والجسم بهذا المعنى هو الجسم الدهري، وكذلك التجسم أعني تجسم الأعمال
والنيات هو التجسم الدهري. والدهر روح الزمان لا تناهه أحکام الزمان والزماني فأنها
متصرمة زائدة بائنة، والدهر باقٍ بيقائه الأبدى بلا تصرّم وزوال فائهم. والجسم بهذا
المعنى هو فوق ما هو المصطلح في الكتب الفلسفية وأعم منه، ولا يعنيه الكاتبي في
القام بلا كلام.

نعم إنَّ الصورة المدركة إنْ كانت جزئية كصورة شجرة شخصية، لا يمتنع أنْ يكون
لتلك الصورة الشخصية أفراد كثيرة في الخارج. وهذه الصورة كالكَلْيَة لا يمتنع فرض
صدقها على كثرين إلا أنْ يدعى بأنَّ الأئمَّة والمُتَّقِّدون وأتباعهما من المشخصات أيضاً:
وسيأتي في العين الثالثة والثلاثين أنَّ التجريد عن الموارض المقارنة للماهية ليس من

شرانط مقولية تلك الماهية، وذلك لأنَّ التجريد في الحقيقة هو الترفيع أي ترفع الوجود الجسماني إلى الوجود العقلي؛ وكذا في العين السابعة والثلاثين أنَّ كل محسوس فهو مقول في الحقيقة، وإنْ وقع الإصطلاح على تسميته جزئياً. وجملة الأمر في الصورة المجردة أنَّ التجريد عن العوارض المقارنة للماهية ليس من شرائط مقولية تلك الماهية إذ للعقل أنْ يتصور ماهية الإنسان مثلاً مع جميع عوارضه وصفاته ونوعته من كتمه وكيفه وأينه ووضعه ومتاه وكذا بشكله وأعضائه وجوارحه، كل ذلك على الوجه العقلى الكلى.

قول الكاتبى: «وَإِنْ لَمْ يُطَابِقَا فِي الْمَدَارِ إِلَّا» أقول: الصورة المجردة البرزخية في النفس بل لدى النفس القائمة بها أعني بها الصور الخيالية، لها تجَرَّد غير تام فليس تجَرَّدها نحو التجَرَّد التام العقلى، ولها مقدار وإنْ لم يكن مقدارها مادياً؛ والنفس بعد تجريد الصورة عن المادة وجعلها مجردةً خيالياً مقدارياً يجَرَّده في مرتبة أخرى أشرف وأتم من الأولى تجَرَّداً تاماً عقلياً - هذا لو قلنا في الصورة العلمية بتجريد النفس وانتزاعها، وأمَّا إنْ قلنا بانشاءها إيتها فالامر أدق من نحو هذه المباحث، والجواب عن الاعتراض كان على وجه أرفع وأشرف - كيف كان والمتحقق أنَّ هذا مجرد المقول المجرد عن المقدار الخيالي صادر على كل فرد من أفراده الخارجية؛ فإنَّ أراد الكاتبى من صدق المقارن بالمقدار على أفراده الخارجي هذا المعنى فلا نزاع فيه لأنَّ الأمر في تقرر تلك الصورة المعقولة في النفس، ولكنه أراد حلول الصورة العقلية الكلية في الجسم العادى، ولا يخفى عليك أنَّ تلك الصورة حينئذ ليست بكلية لأنَّها تختص بوضع خاص وعوارض مشخصة مادية. لست أقول إنَّ الصورة الكلية لا تصير متخصصة بخصوصيات ولكنها لو تختصت بألف خصوصية من سُنْخها لا تخرجها عن الكلية، بل إنما الكلام في تخصص الصورة المادية الممنوطة بالوضع الخاص والعارض المشخصة المادوية فإنَّها تمنع عن الكلية ولا تقاربها ولا تجمع معها فتبصر.

و بالجملة أنَّ حلول الصورة العقلية في المادة التجزئية محال رأساً، والتجَرَّد لا يجامع التجزئ أصلاً، وأمَّا انتزاع الصورة العقلية عن الصورة الجرمية فأمر آخر،

وأنما نقل الكلام في هذه الصورة العقلية ونحو حصولها للنفس، وهذه الصورة بذاتها مطابقة لأفرادها لا بصورة أخرى متزعة عنها.

وأثنا ما قال الشارح العلامة: «بل الأولى أن يقال كما أنَّ الصورة العقلية الكلية ... إلخ» فهذا إشكال صعب الإنحال حرره صاحب الأسفار في الحجة الثالثة من كتاب النفس على تجربتها، تم أجاب عنه بتحقيقه العرشى، ولنا حول كلماته السامية في هذه الحجة تعليقات عديدة فالصواب أنْ نذكر الحجة بقلمه الشريف، ثم ما تيسَّر لنا حولها مِنْ أضاف علينا رب **«نَ وَالْقَلْمَ»** قال:

الحجـةـ الـثـالـثـةـ أـنـ نـوـسـتـاـ يـمـكـنـاـ أـنـ تـدـرـكـ الإـنـسـانـ الـكـلـيـ الـذـيـ يـكـونـ مشـتـرـكـاـ بـيـنـ الـأـشـخـاـصـ الـإـنـسـانـيـةـ كـلـهـ،ـ لـاـ مـحـالـةـ يـكـونـ ذـلـكـ الـمـعـقـولـ مـجـرـدـاـ عـنـ وـضـعـ مـعـيـنـ وـشـكـلـ مـعـيـنـ وـإـلـاـ لـمـ كـانـ مشـتـرـكـاـ بـيـنـ الـأـشـخـاـصـ ذـوـاتـ الـأـوـضـاعـ الـمـخـلـفـةـ،ـ وـظـاهـرـ أـنـ هـذـهـ الصـورـةـ الـمـجـرـدـةـ أـمـرـ مـوـجـودـ،ـ وـقـدـ ثـبـتـ أـنـ الـكـلـيـاتـ لـاـ وـجـودـ لـهـاـ فـيـ الـخـارـجـ فـوـجـودـهـاـ فـيـ الـذـهـنـ،ـ فـمـحـلـهـاـ إـمـاـ أـنـ يـكـونـ جـسـماـ أـوـ لـاـ يـكـونـ،ـ وـالـأـوـلـ مـحـالـ وـإـلـاـ لـكـانـ لـهـ كـمـ مـعـيـنـ وـوـضـعـ مـعـيـنـ بـتـبـعـيـةـ مـحـلـهـ،ـ وـحـيـنـذـ يـخـرـجـ عـنـ كـوـنـهـ مـجـرـدـاـ وـهـوـ مـحـالـ،ـ فـإـذـنـ مـحـلـ تـلـكـ الصـورـةـ لـيـسـ جـسـماـ فـوـإـذـ جـوـهـرـ مـجـرـدـ.

ولقائل أنْ يقول: لصورة الكلية المعقولة من الإنسان هل لها وجود أم لا؟ فإنْ لم يكن لها وجود فكيف يمكن أنْ يقال إنَّ محلُّها يجب أنْ يكون كذلك؟ وإنْ كان لها وجود فلامحالة هي صورة شخصية حالت في نفس إنسانية شخصية لاستحالة أنْ يوجد المطلقات في الأعيان وهي من حيث إنها صورة شخصية قائمة بنفس شخصية غير مشترك فيها بين الأشخاص؛ أثنا أو لا؟ فلأنَّ الأمر الشخصي لا يكون مشتركاً فيه؛ وأثنا ثالثاً فلأنَّ الصورة عرض قائم بالنفس، والأشخاص جواهر مستقلة بذواتها، فكيف يمكن أنْ يقال إنَّ حقيقة الجوهر القائمة بذاتها عرض قائم بالغير؟ فبأنْ قالوا: إنَّ المعنى بكون تلك الصورة كلية أنَّ أيَّ شخص من الأشخاص الإنسانية سبق إلى النفس كان تأثيره في النفس ذلك التأثير، ولو إنَّ السابق إليها هو الفرس لما كان أثره فيها ذلك الأثر بل أثر آخر.

فنقول: إذا كان المعنى بكون الصورة كليّة ذلك فلم لا يجوز أن يحصل هذه الصورة على هذا الوجه في محل جسماني فيرتسم مثلاً في الدماغ من مشاهدة إنسان معين صورة بعيمت لوكان المرئي بدل ذلك الشخص أى إنسان شئت لكيانت الصورة العاصلة منه في الدماغ تلك الصورة؟

فإن قالوا: إن تلك الصورة لو حصلت في الجسم لكان لها بسبب الجسم مقدار معين وشكل معين، وذلك يمنع من كونها كليّة.

قلنا: وكذلك الصورة العاصلة في نفس الشخص تكون صورة شخصية وتكون عرضاً قائماً بمحل معين، وذلك يمنع من كونها كليّة. فإن كان ما يحصل للصورة بسبب حلولها في الجسم من الشكل والمقدار بالعرض مانعاً من كونها كليّة، وكذلك ما يحصل للصورة بسبب حلولها في النفس من الوحدة الشخصية والعرضية وجب أن يكون مانعاً من الكليّة. وإن أمكن أن يؤخذ الصورة القائمة بالنفس باعتبار آخر حتى تصر كليّة بذلك الاعتبار، وإن كان اعتبار وحدتها وشخصيتها وحلولها في النفس الشخصية مانعاً من كون الصورة الكليّة، جاز أيضاً أن يؤخذ الصورة القائمة بسادة جسمانية كالدماغ وغيره باعتبار يكون هي بذلك الاعتبار كليّة، وإن كان باعتبار مقدارها وشكلها ووضعها جزئية.

و بالجملة فالصورة سواء كانت في النفس أو في الجسم فهي لا يمكن مشتركاً فيها من كل الوجوه لأن وحدتها الشخصية مانعة من العموم والكليّة، تم إنها مع ذلك يكون مشتركاً فيها باعتبار آخر.

أقول: هذا إشكال صعب الانحلال، مذكور في مبحث الماهيات في العلم الكلي ومباحث الكلّيات في علم الميزان، وقد نقصينا عنه بأنّ مناط الكليّة والإشتراك بين كثرين هو نحو الوجود العقلي، فالصورة وإن كانت واحدة معينة ذات هوية شخصية لكن الهوية العقلية والتقيّن الذهني والشخص العقلي لا ينافي كون الصورة متساوية النسبة إلى كثرين ولا يمنع التشخيص المقللي لابنافي كون الصورة متساوية والإشتراك هو الوجود المادي والتشخيص الجسماني الذي يلزم وضع خاصّ وأين

خاص ومقدار خاص فتختلف نسبة هذا الشخص إلى غيره من الأشخاص الجسمانية والهويات المادية ذات الأوضاع المختلفة؛ وليس عندنا اعتبار كون الصورة المقلية كلية مشتركة فيها غير؛ واعتبار كونها موجودة متشخصة بتشخص غير، لأن ذلك الوجود نحو آخر من الوجود أشد وأوسع من أن ينحصر في حد جزئي، ويقتصر رداؤه عن الانسحاب على كثيرين متواقيتين في سفح ذلك المعنى المحمول. وجميع المعاني والماهيات في نفسها ويعصب حد معناها مثلاً لا يأتي عن العمل على كثيرين. وكذلك إذا وجدت بوجود عقل غير مقيد بوضع خاص ومقدار خاص إذا الوجود العقلي تسببتها إلى جميع الأوضاع والمقادير والأمكنة نسبة واحدة فالصورة المقلية ل מהية الإنسان من حيث وجودها مشتركة فيها بين كثيرين من نوعها، ومن حيث ماهيتها ومعناها محملة على كثيرين.

تم إثبات قد علمت من طريقتنا في العقل والمعقولات أن التمكّل ليس بحلول الصورة المعقولة في الجوهر العاقل حتى يكون صورة الجوهر عرضياً، ويلزم الإشكالات المذكورة في الوجود الذهني وهاهنا ومباحث علم الباري، بل الصورة المقلية للجوهر جواهر قائمة بذواتها وبطبيعتها وهي في باب الوجود، والتجوهر أقوى من ما هي صورتها من الصور الخارجية المادلة لكونها مفتقرة الوجود إلى المسواد التجددية الانفعالات والاستحالات.

وأنا الكلام في صحة هذا البرهان ودلاته على تجدد النفوس فأقول: إن هذا البرهان برهان قاطع لكن على تجدد بعض النفوس الإنسانية لا النفوس العائمة فإنه يدل على تجدد نفس تعلم الصور المقلية، ونشاهدتها من حيث عقليتها ونحو وجودها المقلية المشتركة فيه بين الأعداد الذي لا يحصل إلا بعد تجريد المعنى الواحد عن القبود والزواائد والخصوصيات.

وبالجملة كل من يمكن له أن يلاحظ صورة الحيوان مثلاً ينحو من الوجود لا يكون لها بحسبه مقدار خاص ومكان خاص ووضع خاص وزمان خاص. وكذا تعلم صورة الإنسان العقل المجرد عن الموارض المادية بأن يكون إنساناً بعثناً يخرج منه

جميع ما هو غير الإنسانية من الوضع الخاص والكم الخاص والأين الخاص، ومع ذلك لا يحذف عنه شيء من مقوماته وقواه وأعضائه حتى أنه يعقله ذا رأس ووجه وعين ويد ورجل وبطن. وكل ذلك على الوجه العقلي المشترك فيه بين الأعداد الكثيرة لأن ذلك معنى إدراك الماهية الكلية لشيء كما قال المعلم الأول في أثولوجيا الإنسان العقلي روحاني، وجميع أعضائه روحانية ليس موضع العين غير موضع اليد، ولا مواضع الأعضاء مختلفة. وكذا يمكنه أن يعقل الأرض العقلية والماء العقلي والسماء العقلية، ويحضر في ذهنه صورة كل طبيعة من الطبائع بنحو وجودها العقلي الكلي على الوجه الذي مر ذكره، لأن ذلك في الحقيقة معنى إدراكه الكليات. وقل من الناس من أمكن له الإدراك على ذلك الوجه. والذي يتيسر لأكثر الناس أن يرسم في خياله صورة إنسان مثلاً، فإذا أحشى بفرد آخر منه ينتبه بأنّ هذا مثل ذاك، ويدرك جهة الاتجاه بينهما وأنّها غير جهة الاختلاف إدراكاً خيالياً، كما يدرك جهة الاتجاه بين أجزاء الماء مثلاً بحسب الحس ويعلم أنّ جميع أجزاء الماء ماء، وكما يدرك أنّ جميع أجزاء الماء ماء مع اختلافها في المقدار والجهة، كذا يدرك أنّ أفرادها المنفصلة ماء إدراكاً خيالياً. (ج ٤، ص ٦٨، ط ١).

أقول: هذا تمام كلام صاحب الأسفار في تقرير الحجة، وما أورد عليها من الاعتراض والتشبه، والجواب عنهم. ولا يخفى عليك أن تلك الشبهة العريضة هي ما ذكرها الشارح للعلامة في إيضاح المقاصد، كما أنّ أصل الاعتراض هو ما أوردته الكاتبى عليها؛ ولعلهما كانا مسبوقين من غيرهما. كيف كان، الاعتناء إلى فهم الجواب الذي هو فائض عن بطنان عرش التحقيق في المقام يفتح باباً في معرفة النفس هو باب أبواب سائر مسائل النفس سيما مسائل أدلة تجزءها.

قوله: «و إن أمكن أن يؤخذ الصورة القائمة بالنفس باعتبار آخر» أي باعتبار لا بشرط. وكذا قوله في جواب الشرط: «كالدماغ وغيره باعتبار» أي باعتبار لا بشرط أيضاً. والأمر الأهم في المقام أن يسأل المورد عن الذي يأخذ الصورة الكلية عن الصورة الخيالية، أو المادة العنصرية، أو الجسم المتعلق على زعمه من هو؟ وأنما الكلام

في ذلك الآخذ وتلك الصورة الكلية فيتهي الأمر إلى الصورة المجردة العقلية، ومدركتها البسيط العقلي.

قوله: «و مباحثات الكليات في علم الميزان» أي مباحثات الإساغوجي في المتنق. قوله: «و قد تفصينا عنه إلخ» أي مناط الكلية هو الانبساط والسرعة والإحاطة؛ والاشتراك بمعنى تساوى نسبة الكلى السعى الإبaturي إلى كثيرين، لا الاشتراك بمعناه الراي في الميزان من انتظام الماهيات الذهنية إلى افرادها الخارجية. فقوله: «لأن ذلك الوجود نحو آخر ... إلخ» أي ذلك الوجود العقلي الذي هو مجرد نورى مثل رب النوع أوسع من أن ينحصر في حد جزئي و يقصى رداوه عن الانسحاب على كثيرين متافقين في سنه ذلك المعنى المحمول.

قوله: «و ليس عندنا اعتبار ...» كلام بعيد القور، يعني أن الصورة العقلية الكلية المشترك فيها بذلك المعنى من الاشتراك، هي بعينها موجودة متشخصة أي متعينة ومتتحققة بتشخيص خاص عقلاني فلامنافاة بين الكلية والتشخيص فما هو مناط الشخصية بعينه مناط الكلية. وعبارة المقام في بعض النسخ منقوله هكذا: «و ليس عندنا اعتبار كون الصورة العقلية كلية مشتركة فيها غير اعتبار كونها موجودة متشخصة بتشخيص غير مادي» ولكن عدّة نسخ مخطوطة من الأسفار وبعضها قريبة المهد من المصنف موافقة لما اخترناها ولا غبار عليها، وإن كان مآل العبارتين واحداً.

قوله: «إذ الوجود العقلى ...» هذا الكلام تعليل لإثبات لفظة خاص للمقيد والمقدار، والفرض من ذلك أن الجوهر المادى منتو بالوضع الخاص والأئم الخاص والمقدار الخاص وسائر أحكام المادة الخاصة، وأئم الجوهر العقلى الكلى السعى الإبaturي الذي فهو مثل رب نوعه ياذن مبدعه (تعالى شأنه) محيط على جميع الأوضاع والمقادير والأمكنة ونسبته إليها نسبة واحدة، فهو مع كونه متشخصاً خارجياً، عارٍ عن أحكام المادة الخاصة ولا يشذ عنه وضع خاص ومكان خاص ومقدار خاص. وزانه مع الأفراد كأن وزان الروح الإنسانية إلى قواها ومعحالها فإن لكل واحدة منها تعينا خاصة، ولبعضها وضعاً خاصة، ومقداراً خاصة، ولكن الروح أصلها القائم عليها، وكلها

قائمة بها، فهي مع وحدتها المتشخصة كل القوى ومحالها.

قوله: «فالصورة العقلية ل Maherity الإنسان، إلخ» أقول: الاشتراك الوجودي بين تلك الصورة العقلية وبين أفرادها المادية متحقق دائمًا، ونحن بارتقائنا العلمي واعتلالنا الوجودي نكشف ذلك الاشتراك ونعلم، وأمّا اشتراك ماهيتها المحمولة فهو من فعلنا وذلك الفعل هو انطباق تلك الماهية على الأفراد الخارجية أعمّ من المادية والعقلية، وتلك الماهية من حيث هي بمعزل عن الوجود وتلك الصورة العقلية وجود نورى كلى فافهم وتبصر.

قوله: «على تجرد بعض النفوس الإنسانية» تقدم كلامنا في ذلك في أثنا البحث عن البرهان الأول من الشفاء، في تجرد النفس من أنّ الغبي الذي لا يعود عليه الفكر برادة فهو بمعزل عن التعلّق ولا يمكنه ملاحظة الاعتبارات الكلية بوجه، وأنّ الواعظ إلى الوجود العقلي سيمًا إلى الصادر الأول الذي هو رق منشور للكلمات التورية الوجودية قليل جدًا. بل الواعظ إلى الثاني هو مثل النبي الختم، وأوصيائه أهل العصمة وعيوب القرآن، وأنّ لسائر الناس حظًا من التعلّق على مراتبهم، فنفوسهم أوعية معقولاتهم بل نفس تلك المعقولات على اختلاف درجاتهم.

قوله: «الإنسان العقلي روحاني، وجميع أعضائه روحانية إلخ» أقول: سواء في ذلك رب نوعه الذي من المثل الآلهية، والإنسان العنصري لأنّ الثاني أيضًا في مقام روحه إنسان أحدي وجميع أعضائه موجودة بوجوده الأحدي. وأشار إلى ذلك التعميم بقوله: «ويحضر في ذهنه صورة كل طبيعة من الطبيائع بنحو وجودها العقلي الكلى لأنّ ذلك في الحقيقة معنى إدراكه الكليات». وأثنا كان جميع أعضاء الإنسان العقلي روحانية لأنّ الرقائق نازلة من حقائقها على ما يقتضيها كل منزل من أحكماته فإنّ العالم يحاكي ويماثل بعضها بعضاً، والفرق بالقرآن والفرقان؛ ولذا قالوا إنّ الذات الواجبية روح الأسماء، والأسماء أرواح الأعيان التابعة، وهي أرواح الأرواح وهي أرواح الأشباح، قوله (عزّ من قائل): «يُدَبِّرُ الْأَمْرُ مِنَ السَّمَاوَاتِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَتَرَجَّحُ إِلَيْهِ» (السجدة، ٦)؛ وقال (سبحانه): «وَإِنْ مَنْ شَئْنَا إِلَّا عَنْدَنَا خَزَاتَهُ وَمَا نَنْزَلَهُ إِلَّا بِقَدْرِ مَعْلُومٍ» (الحجر، ٢٢)؛ وقوله

(تعالى شأنه): «فسبحان الذي بيده ملوكوت كل شئ وإليه ترجعون» (يس، ٤٤)، فالأولى ناطقة بأنَّ الرِّحْقَة تنزل من حقيقتها، والثانية بأنَّ الفرق بينهما بالقرآن والفرقان، والثالثة بأنَّ شيئاً من الأشياء ما نزل بتمامه بل ملوكته بيده سبحانه. وبالجملة أنَّ الأعضاء المعنوية هي أرواح الأعضاء الحسية مثل أنَّ روح العين ما به يبصر فالعلم الحضوري بالمبصرات حقيقة العين؛ وروح اليد ما به يبطن فالقدرة على البطش بمجرد الهمة حقيقة اليد وهكذا. فالكامل حكاية للناقص بنحو الكمال، والناقص حكاية للكامل بنحو النقصان لأنَّ العلة حدَّ تام للمعلول والمعلول حدَّ ناقص للعلة.

قوله: «وَالذِّي يَتِيسِرُ لِأَكْثَرِ النَّاسِ» قد ذكر نظره هذا في تعلُّم النُّفُوس في عدَّة مواضع من الأسفار، ولا يخفى عليك أنَّ العاكم على الإتحاد في الأمثلة التي أتى بها هاهنا هو العقل لا الحسَّ والخيال. والصواب ما قدمنا من أنَّ الغبي الذي لا يعود عليه الفكربرادة فهو بمعزل عن التعلُّم، وأنَّما سائر الناس فلهم التعلُّم على مرأتهم.

فنجعل ممَّا تقدم أنَّ الصورة المعقولة سواء كانت صورة عرض أو صورة جوهر، موجودة متشخصة بتشخص خاص عقلاني، أي ما هو مناط الشخصية هو بعينه مناط الكلية فلامنافاة بين الكلية والشخص، كما لا تنافي بين التعيين العقلي والإيمان الخارجي المعنون بالمادة الطبيعية العنصرية، فتلك الكليات العقلية تكون مشاراً إليها بالإشارة العقلية بحسب التعيين العقلي وجوده في العقل وأنَّما من حيث إيهامه الغارجي فلا يقبلها؛ وأنَّ تشخيص الصورة المعقولة جار في المفارق والنفس الناطقة على السواء من حيث هو تشخيص الصورة المعقولة وإنْ كان المفارق مفياً والنفس مستفيدة؛ وأنَّ الاشتراك الوجودي بمعنى تساوى نسبة الكل إلى السمع الإباضي إلى كثيرين أمر، واشتراك ماهيتها المعمولة أي انطباقها على أفرادها الخارجية الذي هو من فعل النفس وحكمها أمر آخر؛ وأنَّ للتعلق مراتب وهو يصح لأفراد الإنسان على مراتبهم إلا الغبي الذي لا يعود عليه الفكربرادة. ومن أخذت النطامة بيده يعلم من هذه الأصول الرَّصينة القويمة أنَّ اعتراض حكمة العين كشبهة شارحها خارج عن صوب الصواب. فللله الحمد وهو البدأ وإليه المآل.

يا) برهان آخر على تجرد النفس الناطقة تجرداً تاماً عقلياً: هذا هو البرهان الثالث من نفس الشفاء في أنَّ قوام النفس الناطقة غير منطبعة في مادة جسمانية:

نعم قال الشيخ:

وأيضاً إذا انطبعت الصورة الأحدية الغير منقسمة التي هي لأشياء غير منقسمة في المعنى في مادة منقسمة ذات جهات فلا يخلو إيماناً أن لا تكون ولا شيء من أجزائها التي تفرض فيها بحسب جهاتها نسبة إلى الشيء المقول الواحد الذات الغير منقسم المجرد عن المادة؛ أو تكون لكل واحد من أجزائها التي تفرض نسبة؛ أو تكون بعض دون بعض.

فإن لم تكن ولا شيء منها فللاشك أنها فإن ما يجتمع عن مبادرات مبائن.

وإن كان بعضها دون بعض فالبعض الذي لا نسبة له ليس هو من معناه في شيء.

وإن كان لكل جزء يفرض نسبة ما، فإنما أن تكون لكل جزء يفرض فيه نسبة إلى الذات كما هي، أو إلى جزء من الذات؛ فإن كان لكل جزء يفرض نسبة إلى الذات كما هي فليس الأجزاء إذن أجزاء معنى المقول بل كل واحد منها مقول في نفسه مفرداً. وإن كان كل جزء له نسبة غير نسبة الجزء الآخر إلى الذات فمعلوم أنَّ الذات منقسمة في المقول وقد وضناها غير منقسمة هذا خلف. فإنْ كان نسبة كل واحد إلى شيء من الذات غير ما إليه نسبة الآخر فانتقام الذات أظهر.

ومن هذا تبين أنَّ الصور المنطبعة في المادة الجسمانية لا تكون إلا أشياءاً لأمور جزئية منقسمة ولكل جزء منها نسبة بالفعل أو بالقوة إلى جزء منه.

أقول: هذا تمام كلام الشيخ في البرهان الثالث.

وقوله: «إذا انطبعت الصورة الأحدية الغير منقسمة» كصورة الوحدة، والنقطة، والجوهر الذي هو الجنس العالى.

والضمير في قوله: «و لا لكل واحد من أجزائها» وكذا في قوله: «أو تكون لكل واحد من أجزائها» راجع إلى قوله «مادة منقسمة ذات جهات».

وقوله: «نسبة إلى الشيء المقول...» مرفوع اسم لقوله: «إما أن لا تكون».

وقوله: «أو تكون بعض...» وكذا قوله: «فإن لم تكن ولا شيء منها» ضمير الفعلين راجع إلى النسبة.

وقوله: «فلا لكلها» جواب لقوله: «فإن لم تكن ولا شيء منها» فمعنى فلا لكلها، أي لا نسبة لكلها، كما صرّح بها في النجاة بقوله: «فإن لم يكن ولا شيء منها نسبة فليس ولا لكلها لا محالة نسبة».

وقوله: «فيه نسبة إلى الذات كما هي» أي إلى تمام الذات.

وقوله: «فمعلوم أنّ الذات منقسمة في المعمول...» لأنّ النسبة إلى الشيء الواحد البسيط الغير المنقسم لا تكون مختلفة إلا أن يكون ذلك الشيء مختلفاً.

والبرهان المذكور قد أتى به الشيخ في النجاة أيضاً (ص ١٧٧، ط مصر) وفي الفصل الخامس من رسالته في النفس وبقائها و معادها (ص ١٢٩ من مجموع الرسائل الفلسفية ط جامعة استانبول. وفي مجموعة أخرى مع ثلاثة رسائل للشيخ في النفس أيضاً بتصحيح الأهوانى، ص ٨٤ و ٨٥، ط مصر) وعبارات الشيخ في الشفاء والنّجاة ورسالة النّفس هذه متقاربة لا يوجب نقلها من الآخرين مزيد إيضاح. وهو البرهان الثاني من رسالته الفارسية في معرفة النّفس حيث قال: برهان ديكى، وهمنجين اگر صورت أحدى در جسم منقسم بود إلغ (ص ٣٦ و ٣٧، ط ايران، ١٣٧١ هـ ق، بتصحيح الدكتور موسى عميد). وقد نقله الفزالي في كتابه معارج المقدم في مدارج معرفة النّفس (ص ٢٩، ط مصر) وهو البرهان الثالث فيه أيضاً على حذوما في الشفاء. ثم قال بعد نقله ما هذا لفظه:

فإنْ قيلَ: منشأ التلبيس في هذا البرهان قولكم: إنَّ المعنى المعمول إنْ كان له نسبة إلى بعض الذات فيكون البعض الآخر ليس من معنى المعمول في شيء، ونعني بذلك قول فإنَّ المدرك مثنا هو جزءٌ و ذلك الجزء لا ينقسم وهو المسمى بالجوهر الفرد. فلنا أنتم بين أمرين: إما أن تقولوا نسبة المعمول إلى بعض منقسم، أو إلى بعض غير منقسم؛ فإنَّ كان نسبة إلى بعض منقسم فإذا قسمنا يلزم انقسام المعمول ويعود البرهان الأول بعينه؛ وإنْ قلتُم ينتمي إلى جزءٍ لا ينقسم فكل جزءٍ من الجسم منقسم

وقد برهنا على ذلك، وله براهين هندسية ليس لها موضع ذكرها. انتهى.

قوله: «وقد برهنا على ذلك» يعني في البرهان الأول في معارج القدس، والبرهان الأول في معارج القدس على تجزء النفس هو البرهان الأول من الشفاه على ذلك كما نقدم. ثم إن القول بالجواهر الفرد لا يزاحم أدلة تجزء النفس أصلًا وهي باقية على قوتها مع القول به كما يعلم في تضاعيف البراهين الساطعة على ذلك. وأمّا البراهين الهندسية على إبطال الجوهر الفرد فقد ذكر بعضها الشيخ البهائي في أواخر المجلد الأول من كشكوكه (ص ١١٩، ط نجم الدولة) ولكنها ليست بستمام، وإن كانت على فرض تماميتها لا تضرّ التجزء.

يب) برهان آخر على تجزذ النفس الناطقة تجرباً تاماً عقلياً؛ وهو البرهان الرابع من نفس الشفاء في أنَّ قوام النفس الناطقة غير منغلقة في مادة جسمانية.

ثم قال الشيخ:

وأيضاً فإنَّ الشيء المتكلَّر في أجزاء الحد، لم من جهة التمام وحدة ما لا ينقسم، فلينظر أنَّ ذلك الوجود الوحداني من حيث هو واحد ما كيف يرتسن في المنقسم؟ ويكون الكلام فيها وفيما لا ينقسم بالحد واحداً.

أقول: يعني أنَّ بعض الأشياء بسيط لا ينقسم بالحد، وبعضها له أجزاء حذية لكنَّ له صورة وحدانية هي جهة تمامه وشخصه. فيسأل عن صورة البسيط المدركة، وكذا عن صورة ذي الأجزاء الحدية المدركة، اللتين لكل واحدة منها وجود وحداني من حيث هو واحد ما كيف يرتسن في المنقسم؟ فالشيء المتكلَّر في أجزاء الحد، والذي لا ينقسم بالحد في هذا الحكم - و هو كون مدركهما الذي هو محل كلَّ واحدة من الصورتين - واحد في أنه ليس مما ينقسم أي أنه معزَّز عن المادة الطبيعية وأحكامها. والشيخ نقل هذا البرهان في رسالته في النفس وبقائها ومعادها أيضاً. وهو البرهان الرابع فيه أيضاً على ترتيب ما في نفس الشفاء، فقال: وأيضاً فإنَّ الشيء المتكلَّر أيضاً في أجزاء الحد له من جهة التمام وحدة هو بها لا ينقسم، فتلك الوحدة بما هي وحدة فيه كيف يرتسن في المنقسم؟ وإلا فيعرض أيضاً ما قلناه في غير المتكلَّر أجزاء حده (ص ١٢٩، من مجموعة الرسائل الفلسفية، ط جامعة استانبول. وص ٨٥ و ٨٦ من ط مصر بتصحيح الأهواطي).

تبصرة: هذه البراهين الأربع المنشورة من نفس الشفاء وسائر مصنفات الشيخ، لها

وحدة جامعة وهي أن الصورة المعمولة أي العلم بسيطة مفارقة، ومدركها وهو النفس الناطقة يجب أن تكون بسيطة مفارقة أيضاً. وأمّا وجه امتياز كل واحد من البراهين الأربع المذكورة عن الآخر فغير خفي على المتدرب بالفن. ثم أن هذا البرهان يعني الرابع منها غير مذكور في معتبر أبي البركات، وحكمة الدين للكاتب، وأسفار صدرالمتألهين. والمحقق الطوسي في تحرير الإعتقداد جعل الدليل الثاني على تجزء النفس بعبارة تشمل البراهين الأربع المذكورة كلّها. فإنه قال:

و هي (أي النفس) جوهر مجرد تجزء عارضها وعدم انقسامه. و قوله: «و عدم انقسامه» ناظر إلى أن العلم بسيط مفارق ومدركه أي معروض العلم وهو النفس كذلك.

يُجَزِّ برهان آخر على تجزذ النفس الناطقة تجزذًا تاماً عقلياً، وهو البرهان الخامس من نفس الشفاء في أن قوام النفس الناطقة غير منطبعة في مادة جسمانية.

قال الشيخ:

وأيضاً فإنه قد صرَّ لنا أن المعقولات المفروضة التي من شأن القوة الناطقة أن تتعقل بالفعل واحداً واحداً منها غير متناهية بالقوة؛ وقد صرَّ لنا أن الشيء الذي يقوى على أمور غير متناهية بالقوة لا يجوز أن يكون جسماً ولا قوة في جسم، قد برهن على هذا في الفنون الماضية؛ فلا يجوز إذن أن تكون الذات المتصورة للمعقولات قائمة في جسم أبلة، ولا فعلها كائن في جسم ولا بجسم.
وليس لقائل أن يقول: كذلك المتخيلات. فذلك خطأ فإنه ليس للقوة الحيوانية أن يتخيَّل أى شيء اتفق مثلاً لا نهاية له في أي وقت كان ما لم يقرن منها تصريف القوة الناطقة.

ولا لقائل أن يقول: إن هذه القوة أي المقلبة قابلة لا فاعلة، وأنتم أئمَّا أتبرَّم تاهي القوة الفاعلة والناس لا يشْكُون في جواز وجود قوة قابلة غير متناهية كما للهوى.
فنقول: إنك تعلم أن قبول النفس الناطقة في كثير من أشياء لا نهاية لها ثبُولٌ بعد تصرف فعل.

أقول: هذا تمام كلام الشيخ في بيان هذا البرهان. ويعنى بقوله: «الذات المتصورة للمعقولات» النفس الناطقة. وتصورها للمعقولات بمعنى اتصافها بها، وأخذها إليها.
وقوله: «برهن على هذا في الفنون الماضية» يعنى في السماع الطبيعي.
وقوله: «ما لم يقرن منها...» وفي نسختين مخطوطتين من الشفاء ما لم يقرن معها.

والشيخ ذكر اصل البرهان فقط في النجاة واكتفى به، ولم يأت فيها بقوله: «وليس لقائل أن يقول - إلى قوله: بعد تصرف فعل». وعبارته فيها هكذا:

وأيضاً فإنه قد يصح (قد صح - خ.ل) لنا أن المعقولات المفروضة التي من شأن القوة الناطقة أن تعقل بالفعل واحداً واحداً منها غير متناهية بالقوة، ليس واحد أولى من الآخر؛ وقد صح لنا أن الشيء الذي يقوى على أمور غير متناهية بالقوة لا يجوز أن يكون محله جسماً ولا قوة في جسم، قد برهن على هذا في السماع الطبيعي؛ فلابد أن تكون الذات القابلة للمعقولات قائمة في جسم البتة ولا عقلها بكتاب (ولا فعلها الكائن - خ.ل) في جسم ولا بجسم (ولالجسم - أو بجسم - خ.ل).
(ص ١٧٨، ط مصر).

و نحو ما في النجاة ذكر البرهان في الفصل الخامس من رسالته في النفس وبقائها و معادها (ص ١٢٩ و ١٣٠ من مجموعة الرسائل الفلسفية، ط جامعة استانبول، وص ٨٦ ط مصر، بتصحيح الأهوانى).
ونسخة «ولا فعلها أكثروا أولئك»، ويؤيدتها قوله: «بعد تصرف فعل» وإن كان فعلها عقلها.

بيان البرهان: معنى صح أو يصح يساوق الإمكان. وكون المعقولات غير متناهية بالقوة بل بالفعل مما لا يبني العراء فيه. وكذلك عدم تأثيرها وتعصيمها عن أن تصير معقولة للنفس مما لا يعتريه الإرتياض. وأنّ النفس الناطقة يصح لها أن تكون عاقلة لتلك المعقولات الغير متناهية فيما لا يصح التزاع فيه، والمنازع مكابر مقتضى عقله. والتعقل فعل النفس فكونها قوية على أمور غير متناهية بالقوة أي كونها قوية على إدراكات غير متناهية بالقوة أي على أفعال غير متناهية بالقوة. وأنّ الجسم والجسمانيات مطلقاً متناهية التأثير والتأثر فما برهن في السماع الطبيعي. فالنتيجة أنّ جوهر النفس ليس بجسم ولا جسماني.

والشيخ في هذا البرهان كأنه ناظر إلى كلام الفارابي في رسالة له في إطلاقات المقل من أنّ شأن ذات النفس الناطقة أن تكون عاقلة للموجودات كلها، وشأن الموجودات

كلها أن تعقل وتحصل صوراً لتلك الذات فإذا كان كذلك لم يمتنع أن يكون المقولات من حيث هي مقولات بالفعل، وهي عقل بالفعل أن يعقل أيضاً فيكون الذي يعقل حينئذ ليس هو شيئاً غير الذي هو بالفعل عقل.

و البرهان المذكور من الشفاء منقول في أسرار الحكم للحكيم السبزواري مترجم بالفارسية وهو البرهان الثاني فيه قال: «برهان دوم أن است كه عاقله قوت دارد بر افعال غير متناهية ... إلخ» (ص ٢٤١، بتصحیح الاستاد العلامہ الشرعی و تعلیقانہ علیہ).

وكذا نقله في الحکمة المسطومة بتحرير آخر، قال:

و الثالث قولنا: وكون فعل النفس لا انتهاء له. بيانه أن العاقلة تقوى على أفعال غير متناهية، ولا شيء من الجسمانيات يقوى على أفعال غير متناهية. أما الصفرى فلأن العاقلة تقوى على مقولات غير متناهية، ففي إدراك كل مقول كل بمحض بجمع أفراده الفير المتناهية لأن ذلك المقول من حمت التحقق عن تمام المشترك النوعي أو الجنسى أو غيرهما لجميع أفراده فإذا عقدت قضية عقلية بأن النار مشرقة أحاط عاقلتك بجميع النيران ماضية أو آتية، خارجية أو ذهنية؛ بخلاف ما في الخيال من الصورة النارية الجزئية. وكون التعلق فعلًا ليس فيه كثير إشكال؛ وكذاك قولهم في الملة العلمية إنها عقل بسيط خلاق التفاصيل. وأما الكبرى فلما ثبت أن قوى الجسمانية (كذا - القوى الجسمانية - ظ) متناهية التأثير والتأثير.

أقول: هذا تمام كلام السبزواري في تحرير هذا البرهان على تجزء النفس الناطقة. وناظر في كلامه: «بخلاف ما في الخيال ...» إلى قول الشيخ في الشفاء: «وليس لقائل أن يقول: كذلك المتخيلات ...» وكذا كلامه: «وكون التعلق فعلًا ...» ناظر إلى كلام الشيخ في الشفاء: «ول لا لقائل أن يقول: إن هذه القوة ...» كما أن أصل البرهان من الشفاء. تم أفاد في هامش المسطومة مطالب في بيان هذا البرهان وأجاد جداً وهي مایلی:

قولنا أمّا الصفرى فلأن العاقلة تقوى على مقولات غير متناهية، أي كل منها

غير متناهية الأفراد وهو يوحدته كلها لأنّه مقام الكثرة في الوحدة له، وهي مقام الوحدة في الكثرة له، فذلك الوجود حقيقته وهذه الوجودات رقائقه وتنزلاه بلا اتجاف عن الجمروت لأنّ لسعته لا يسمع الناسوت فهو كاللّف وهي كنشره، وكالرّتق وهي كفتّقه «أنَّ السموات والأرض كانتا رتقا ففتّاهما» وإذا أدركت كلّاً عقلياً فقد شاهدت وجوداً محظياً وأحاطت بجميع رقائقه التالية والطبيعية الماضية والمستقبلة والعالية لأنَّ ماهيتها وماهيتها واحدة إذا الأشياء تحصل بأنفسها في الذهن والفرض وجداً ماهيتها وعنوانها المطابق لكونك حكيمًا عالماً بالحقائق متصرّفاً إياها بالحدود والرسوم، وجوده التحو الأعلى الأثم لوجودها وكل بسيط الحقيقة كل مادونه، والوجود أي مرتبة منه مع المراتب الأخرى منه سُنخ واحد ما به الامتياز فيه عن ما به الاشتراك ولهذا كان الصورة العقلية علمًا بكلّها. ولو لا اتصالك بل اتحادك بهذه الوجودات المحيطة الواحدة بالوحدة الجمعية لطال الأمر عليك بل تعذر معرفة الجزئيات ل حاجتك إلى استبيان نظر في كل واحد واحد لتعريفها وتعرف أحکامها، والجزئي لا يكون مكتسباً كما لا يكون كاسباً بخلاف الكلّي فإنه نور يسمى بين يدي عقلك يهديه ويقوده إلى معرفة أحکام ذاتها وصفاتها. فعليك بموازنة إدراك الكلّيات والإسلامخ عن الجزئيات لأنَّ كمال النفس بمعرفة الكلّيات وتعلقها لا يادراك الجزئيات بل تلك جنحة غناها، وهذه جنحة فقرها إلى الميدن وقوامه وهذا قص عظيم إلا في الإبتداء ليكون ذريعة إلى نيل الكلّيات بالعنوانات المطابقة كما هو شأن الحكم المنطقي للوضع مع الطبع وإنْ فقد حسناً فقد علمًا. ثم إنَّ الكلّية العقلية في المعمول باعتبار سعة وجوده وحيطيته وعدم تناهيه مدة وشدة بالنسبة إلى وجود رقائقه، وأما عدة فهو باعتبار حصصه الغير متناهية في أفراد الغير متناهية، وال Hutchinson وإن استعملت في المشهور في الكلّي الطبيعي إلا أنّا أردنا بها الدرجات الوجودية النازلة إذ الكلام في الكلّي العقلي وهذا هو مرادنا ب تمام المشترك في الشرح.

ووجه آخر أقول: للنفس تعلقات غير متناهية، وإحاطة بعلوم غير متناهية الصدد في

أبواب غير متناهية، مثل أنها تعقل أن كل علة متقدمة على المطلوب وجماعة لكمالات المطلوب وفضلياته ويتفرع عليه في موارد غير متناهية علوم غير متناهية كما في النفوس الغير المتناهية العقول المستفادة سابقة دهراً على المقول بالفعل، وهي على العقول بالقيقة، وكل جامع لكمالات مادونه؛ وكما في التيزارات والكواكب الشابات التي هي أكثر من قطرات البحار وعدد الرمال فإن كل تبر ونور حتى جسماني له نور مدبر اسفهيد فلكي، وفوقه نور قاهر عقلني من القواهر الأدنى وكلها اشراق نور الأنوار يهر برهانه فإنه نور كل نور فكل نور سابق جامع لللاحق، وكذا العلل والمعاليل الكيبانية وكل مستثير من النور الأقهقر يهر برهانه «الله نور السموات والأرض». آفتاب وجود كرد اشراق / نور او سر بسر گرفت آفاق. ومثل أنها تعقل أن الشيتين إما مثلان وإما خلافان وإما متقابلان بأربعتها وفروعاتها الكلية المعلومة لها غير متناهية مثل أن العلاوة مع البياض خلافان، وكذا مع السواد مع الصفرة والعمرة ونظائرها، وكذا هي مع كل طبع، ومثل أن الوجود والماهية خلافان، ومن فروعها مخالفة الوجود مع ماهية الإنسان والفرس وغيرهما من المساهمات الغير المتناهية. وقس القواعد الآخر والفروع الآخر، وانتظر إباحطة النفس بالعلوم الغير المتناهية، إن الله خلق آدم على صورته، غافل أز خويش خدا می طلبی / اي غلط کرده که رامی طلبی؛ مخزن گنج معانی دل تست / مقصود هر دو جهان حاصل تست. فمن مطلع النور البسيط كلمة / ومن شرع البحر المحبيط كقطرة.

ثم المتأله السبزواری بعد ما قرر الدليل المذكور على الوجه المقدم ذكره قال: وإذا عرفت تقرير هذا الدليل فلاتمباً باعترافات الفاضل القوشجي عليه عند قول اللّامّة الطوسي عليه السلام وقوتها على ما يعجز المقارنات للمادة منه. انهی.

أقول: شرایح التجزید كالعلامة الحلى والفاضل القوشجي وصاحب الشوارف والشارح محمود الاصفهانی فشرروا قول المحقق الطوسي على نحو ما أفاده الشيخ في هذا البرهان من أنّ النفس تقدر على تعقل أمور غير متناهية، والشيء الذي يقوى على أمور غير متناهية ليس بجسم ولا جسماني فالنفس مجردة عن المادة وأحكامها

المادية. ولكن الحق أنَّ عبارة المحقق الطوسي أعمَّ شمولاً من التفسير المذكور لأنَّه يتضمن أيضًا قوةِ النفس وقدرتها على التصرف بمادة الكائنات، والتعلق بها من غير أنَّ تماستها أعضاؤها كالمعجزات وخوارق العادات وإظهار الكرامات والعلم بالمخفيات، وعلم النفس بذاتها وآلاتها وإدراكاتها بلا توسط آلة بينها وبينها ونحوها مما يعجز المقارنات للمادة عنها مطلقاً، فلا وجه في انحصاره بالوجه المفترض المذكور، أو بالوجه القرية منه. ثم بعد ما فسروها بالوجه المذكور أعني كون النفس قادرة على تعقل أمور غير متناهية أوردوا عليه بعض الإيرادات الغير الواردة. وصاحب الشوارق حمل قول المحقق الطوسي على البرهان المذكور من الشفاء أولاً، ثم على برهان آخر من أنَّ النفس تدرك ذاتها وآلاتها وإدراكاتها ثانياً وجعلهما بياناً لصغرى القياس. فلا يأس بنقل طائفة متى ذكروها حول كلامه: «وقوتها على ما يعجز المقارنات للمادة عنها» ثم بالإيماض إلى ما يحرى بذلك:

قال في كشف المراد في شرح قول المحقق الطوسي: «وقوتها على ما يعجز المقارنات عنه» وهو الوجه الثالث من وجوه أدلة تجرُّد النفس الناطقة الإنسانية، ما هذا لفظه:

أقول: هذا هو الوجه الثالث، وتقريره أنَّ النفوس البشرية تتوي على ما لا يتفقى عليه المقارنات للمادة فلاتكون مادية لأنَّها تتوي على ما لا يتناهى لأنَّها تتوي على تمقلات الأعداد غير المتناهية، وقد بينا أنَّ القوة الجسمانية لا تتوي على ما لا يتناهى فلتكون مجردة. وفيه نظر لأنَّ التعقل قبول لا فعل، وقبول ما لا يتناهى للجسميات ممكناً، انتهى.

أقول: قوله لأنَّها تتوي على ما لا يتناهى، إنْ كان المراد بيان فرد مما يشتمله كلام المحقق الطوسي فلا كلام فيه، وإلا فقد دريَت أنه أعمَّ شمولاً منه. ثم أنَّ نظر صاحب الكشف منظور فيه و ذلك لأنَّ التعقل هو صورة علمية جمعية فتارة هي معنى معقول غير متناهي الأفراد، وتارة هي حقيقة وجودية نورية لها شؤون نورية ذات شجون هي رقائقه، وهذا الشخص من الجسم الخارجي مقارن للمادة ومنها بالمكان والزمان ليس

بصورة خيالية شاعرة فضلاً عن أن تكون صورة عقلية فما فوقها من الحقيقة الوجودية المتشائنة بشؤوناتها الظلية. والحق أنَّ التحقيق النام الذي حكيناه عن المتأله السبز واري آنفًا لا يبقى مجالاً للتفوه بأمثال هذه الشبهة.

قال الفاضل التوشجى في شرح قول المحقق الطوسي: «وَ قُوَّتْهَا عَلَى مَا يَعْجزُ
الْمَقَارِنَاتُ عَنْهُ» ما هذه حكاية الفاظه:

يعنى أنَّ النفس الناطقة تقوى على مقولات غير متناهية، وقد سبق أنَّ أفعال
الماديات متناهية.

وأجيب بأنَّ التعلُّق عبارة عن قبول النفس الصورة المقلبة وهو انفعال لا فعل
والانفعالات الغير متناهية جائزة على الجسمانيات كما في النفوس الفلكية المنطبعة
وهيولى الأجسام العنصرية.

أقول: ولو سلم أنه فعل، قولهم النفس تقوى على مقولات غير متناهية إنْ أردتم به
أنها لا تنتهى إلى مقول إلا وهي تقوى على تعلُّق آخر بعده فالقوى الجسمانية أيضًا
كذلك فإنَّ القوة الخيالية مثلاً لا تنتهى في تصور الأشكال إلى حدٍ إلا وهي تقوى على
تصور شكل آخر بعده. وإنْ عنيتم به أنها تستحضر مقولات لانتهاء لها دفعه واحدة
 فهو منزع، إلا أنَّ يريدوا أنها يتصور مفهوماً كلياً ويلاحظ أفراده الغير متناهية في
ضمن ذلك المفهوم الكلى إجمالاً والقوى الجسمانية لا تقدر على تعلُّق ذلك. فلنا ذلك
لأنها لا تقدر على تعلُّق الكلى فيرجع إلى الوجه الأول بعينه. وأيضاً فإنَّ النفس تدرك
ذاتها وآلاتها وإدراكاتها والمدرک الجسماني ليس كذلك كالباصرة والسامعة والوهم
والخيال لأنها تتعقل بتوسط آلة ولا يمكن توسط الآلة بين الشيء وذاته وأنه
ويدركها.

وأجيب عن ذلك بأنه لم لا يجوز أن يدرك بعض الجسمانيات ذاتها وإدراكاتها من
غير توسط آلة وكذا ما هو آلة لها في سائر الإدراكات. انتهى.

أقول: التعلُّق كالتفكير فعل يخص النفس بوجه خاص. والصورة المقلبة مطلقاً
جوهر مدرك لذاته فهو عقل وعاقل ومعقول. والتعلُّق في الحقيقة ارتقاء النفس إلى

تلك الصورة المقلية واتحادها بها عيناً وجوداً فالتعلق أشتمع درجة من أن يتفوه حوله القبول والانفعال والحلول والحال والمحل ونحوها. والمراد من الفعل في المقام هو مطلق اتصاف النفس بدركاتها. فافهم.

ثم كون الجسم قابلاً للانفعالات الغير متناهية بالقوّة أمر، وكون النفس حائزةً للصور العلمية الغير متناهية بالفعل إلى حد يصير وعاءً لحقائق الكلمات التورىة ويقرأ في شأنها «إنا أنزلناه في ليلة القدر» مثلاً أمر آخر. والتفاوت بين الأمرين كالتفاوت بين الجسم والعقل كما أشرنا إليه آنفًا.

قوله: «و النفوس الفلكية المنطبعة إلخ». التحقيق أنَّ النفوس الفلكية كالنفوس الإنسانية لها مراتب أرفعها هي العاقلة وأنزلها هي المنطبعة. والمنطبعة وإنْ كانت تتبع الجسم أعنيّ البدن ينقسم، ولكن النفس من حيث هي روح مدبرة للبدن غير منقسمة. قوله: «فإنَّ القوّة الخيالية مثلاً...»، القوّة الخيالية كسائر القوى من شؤون النفس، وليس الخيال من القوى الجسمانية، بل هي مجردة بالبراهمين القاطعة السالفة. ثم إنَّ هذه القوّة التي جبت للمحاكاة وتصوير المعانى على صور مناسبة لها، لها فسحة عظيمة تتصور بالأشكال والأسباب والصور الكثيرة فوق الإحصاء دفعه واحدة. كما أنَّ نماذج منها ترى في المنامات باللغة إلى ما شاء الله كثرة وكلها منشأة من القوّة الخيالية المسخّرة تحت سيطرة النفس، وأنَّى للقوى الجسمانية هذه الفسحة العظيمة؟! كيف لا وقد بين أساطير المعارف الحقة في خواص النبوة أنَّ النبي يجب أن يكون قوته المتخيّلة في كمال السعة والصفاء والقدرة كما أنَّ عاقلته كذلك حتى يتغلب الحقائق الآلهية كما هي، ويتمثل في خياله حقيقة الملك وصور المعانى على التفصيل الذي حررناه وبيناه في شرح الفصلين الثالث والثلاثين والرابع والثلاثين من فصول الفارابى من كتابنا نصوص الحكم (ص ١٨٨ - ٢٠٦، ط ١، ايران).

قوله: «و إنْ عنيتم به أنها تستحضر مقولات لانهاية لها دفعه واحدة إلخ». أقول: قد أغنانا ما تقدّم آنفًا من التحقيق التام الذي أفاده المتأله السبزوارى في أنَّ العاقلة تقوى على مقولات غير متناهية عن إبراد ما يرد عليه، وإبرام ما هو العقيق

في المقام. ويجب الفرق بين دفعه زمانية وأنية وبين دفعه دهرية فان الأولين لا يليقان
بعالم العقل بخلاف الثانية كالفرق بين الجسم الزماني وبين الجسم الدهري فافهم.
قوله: «وأيضاً فإن النفس تدرك ذاتها إلخ».

أقول: هذا البيان هو أحد المصادر المستفاد من قول المحقق الطوسي: «وقوتها
على ما يعجز المقارنات للمادة عنه». كما تقدم كلامنا فيه.
وأما قوله: «وأجيب عن ذلك بأنه لم لا يجوز إلخ» فسيأتي التحقيق للحق في بذلك
في البراهين الآتية فيعلم دليل عدم الجواز الذي توهمه المجيب. وصاحب الشوارق
نظر إليه بقوله:

و ما قيل لم لا يجوز أن يدرك بعض الجسمانيات ذاتها وأمثالها وإدراكتها من غير
توسط آلة، ففساده ظاهر، لأنَّه لو كان كذلك لم يكن جسمانياً، إذ لا معنى للجسماني
إلا ما يدرك ويعقل بالجسم.

ثم قال:

فإنْ قلتَ: هذا الدليل منقوض بنفوس الحيوانات المجم فـأيتها تدرك ذاتها وألاتها مع
كونها مادية.

قلت إدراكتها لذواتها كما يدرك الإنسان ذاته أعني مع الففلة عن العواس ممنوع
بل الظاهر أن إدراكتها أنها هو لبندتها وعارضه باللمس والحس لا غير فليهتدرو
بالجملة لا نقض إلا مع الملم. انتهى.

أقول: وقد حرزنا الكلام في النفس الحيوانية في العين الإحدى والعشرين من كتابنا
العيون.

اعلم أن هذا البرهان المذكور من الشفاء والتجاه ورسالة الشيخ في النفس وبقائهما
ومعادها، هو ما جعله الفخر الرازى في المباحث المشرفة الدليل الثالث من أدلة
تجزد النفس الإنسانية بتحرير آخر. (ج ٢، ص ٣٦٠، ط حيدرآباد). وأيضاً هو ما جعله
صدر المتألهين في نفس الأسفار العجة الرابعة من حجج تجزد النفس تجزداً تماماً
عقلياً (ج ٤، ص ٦٩ و ٧٠، ط، ايران) وصاحب الأسفار نقل عبارة صاحب المباحث في

تقرير الحجة؛ إلا أنَّ صاحب الأسفار أفاد في أثناء عبارات المباحث عدة إشارات لطيفة معنوية بقوله: أقول، هي مع عبارات الفخر كالشرح المزجي لبيان الحجة، فن Dunn نأتي بما في الأسفار ثم نتبعه بعون القياس على الإطلاق بعض الإيماظات حولها فيعلم من جميع ذلك أنَّ الحجة في غاية الإتقان وهي حجة قاطمة على طالبي الإيقان في معرفة النفس بنور البرهان، والإعتراضات التي اوردوها عليها موهونة جدًا. ثم وقد حرفت في الأسفار المطبوعة كلمة صاحب المباحث بصاحب المباحثات والصواب هو الأول بلا مرأء، فعليك بما في الأسفار من تقرير الحجة على النهيج الذي وصفناه:

الحججة الرابعة أنَّ القوة العاقلة تقوى على أفعال غير متناهية، ولا شيء من القوى الجسمانية يقوى على أفعال غير متناهية، فلا شيء من القوى العاقلة جسمانية. أنها الصفرى فإنها تقوى على إدراك الأعداد ولأنهاية لراتبها مع أنها أحد الأنواع المدركة للقوة العاقلة؛ وأثنا بيان الكبرى فقد سبق.

قال صاحب المباحث أنَّ إثبات كون القوى الجسمانية متناهية الفعل يحتاج إلى أن نبين أنها منقسمة باتفاق م محلها فريد التقوض الموردة على الحجة الأولى أعني التقوض بالنسبة والواحدة والإضافة ومدركات الوهم وغيرها.

أقول: قد مر اندفاع تلك التقوض بحمد الله.

ثم قال: ثم على هذه الحجة أسوألة زائدة تخشمها:

أولها: أنا لا نسلم أنَّ القوة الناطقة تقوى على إدراك أمور غير متناهية دفعه، بل إدراكاً لا ينتهي إلى حد إلا ويقوى بعد ذلك على إدراك شيء آخر، ولكن لا يلزم من ذلك كونها قوية على إدراكات غير متناهية كما أنَّ الجسم لا ينتهي في الافتراض إلى حد يقف عنده ولكن يستحيل أن يحصل له تقييمات غير متناهية بالفعل فكذلك هاهنا.

وبالجملة فالحال في فاعلية تلك القوة كالحال في منفعته.

الثاني: سلمنا أنها قوية على أمور غير متناهية، ولكن لم قلتم أنها قوية على أفعال غير متناهية؟ وذلك لأنَّ الإدراك ليس فعلًا بل هو انفعال وانتم تجوزون أن يكون الأمر الجسماني قوياً على انفعالات غير متناهية والدليل عليه أنكم تهبون هبولي

أزلية قد تواردت عليها صور غير متناهية.

الثالث: النقص بالنفس الفلكية فأنها عندكم قوى جسمانية مع أنَّ أفعالها وهي الحركة الدوارة غير متناهية.

و الجواب: أمَّا عن الأول فلاشك أنَّ القوة الناطقة لا تنتهي إلى حد إلا و تقوى على إدراك أمور آخر وقد قام البرهان على أنَّ القوى الجسمانية لا يمكن أنْ يكون كذلك فقد حصل الغرض. ولقائل أنْ يقول: القوة الجسمانية إنما أنْ يقال إنَّها تنتهي إلى وقت لا يبقى لها إمكان الوجود وبعد ذلك يصير ممتنع الوجود، أو لا تنتهي إلى هذه الحالة البتة. والowell باطل لأنَّ الممكن لذاته لا يصير مستنعاً لذاته. وأمَّا الثاني فنقول: إنما كانت القوة الجسمانية لا يجب انتهاءها إلى حيث يزول عنه إمكان الوجود، فهي إذاً أبداً في ذاتها ممكنة الوجود ولا ينتهي إلى أنْ يستحيل بقاوها أبداً، ومتى كانت باقية أبداً كانت مؤثرة و تجويز ذلك يبطل أصل العجة.

أقول: إنَّ الإمكان الذاتي و مقابلة من عوارض الماهيات من حيث هي إذا قرست إلى الوجود، والقوى عبارة عن موجودات مشخصة والموجود بما هو موجود أمر شخصي ويكون الزمان الخاص من مشخصاته، فوجوب نحو خاص من الوجود وامتناع نحو آخر منه بخصوصه لا يخرج الماهية المشتركة بينها عن الإمكان الذي هو حالها من حيث هي هي والبرهان قائم على امتناع لاتناهي الأفعال لواحد شخصي من الجسم لا على امتناع ذلك لواحد نوعي، والوحدة المصددية حكمها غير الوحدة النوعية.

و أمَّا عن السؤال الثاني فهب أنَّ الإدراك نفسه افعال ولكن فعل النفس في تركيب المقدمات وتحليلها وذلك كاف في غرضنا.

أقول: إنَّ جهة افعالات القوى غير منفكة عن جهة أفعالها وإنَّ كانت الجهةان مختلفتين فإنَّ الشيء ما لم يكن له وجود لا ينفل عن شيء آخر فالقوة الجسمانية كما لا تقوى على أفعال غير متناهية كذلك لا تقوى على افعالات غير متناهية. وأمَّا النقص بالهبيولن فهو مندفع بأنَّ الهبيولن في ذاتها ليست لها هوية باقية بالمقدار لاتها

ضعيفة الوحدة مبهمة الوجود، وحدتها على نحو الوحدة الجنسية وهي بحسب تحصلاتها الصورية متبدلة متتجدة كما مر بيانه.

فإن قلت: ألسنتم قد بيتم الفرق بين الحس المشترك وبين المفكرة بأن أحدهما مدرك والآخر متصرف والقوة الواحدة لا تكون مبدءاً للإدراك والتصرف فكيف تتكون ذلك وتحكمون بأن النفس قوية على الفعل وهو التصرف في المقدمات وتركيبيها، والإفعال وهو التصور وقبول الصور؟ قلت إن النفس لها قوتان علمية وعملية وتنعم بأحدهما وتتغنى بالآخر.

وأنتا عن الثالث فقليل إن التفوس الفلكية وإن كانت جسمانية إلا أنها غير مستقلة في أفعالها من التحريريات، فهي في ذاتها وإن كانت متناهية القوة إلا أنها بما يسعن عليها من أنوار العقل صارت غير متناهية.

واعتراض عليه بأن القوة العقلية إذا حركت الفلك فإنما أن يفيده الحركة أو قوّة بها يكون الحركة. فإن أفادت القوة المحركة وهي جسمانية فالقوة الفاعلة للأفعال الغير المتناهية جسمانية. وإن كانت القوة العقلية مفيدة للحركة لم يكن القوة الجسمانية مبدءاً لتلك الحركة فلا يكون الحركة حركة. وأيضاً يلزم أن يكون الجسم بما هو جسم قابلاً لتأثير العقل المفارق من غير أن يكون فيه قوة جسمانية ومحال. أقول: هذا إنما يلزم لو كان الوسط في التأثير قوّة واحدة بالمقدار أو ضعيفة واحدة بالمقدار. وأنتا إذا كانت الواردات من العقل المفارق على مادة الفلك قوى متتجدة كما رأينا، أو كيفيات مستحيلة فلا يلزم شيء من المحذورين، وقد مرّ نظر هذا الكلام فيما سبق. ولكن بقى الكلام هاهنا بأنه إذا جاز ذلك في القوى الفلكية مع كونها جسمانية فلم لا يجوز أن تكون القوة الناطقة جسمانية؟ لكنها بما يسعن عليها من نور العقل الفعال تقوى على الأفعال الغير المتناهية.

وأقول: ويؤيد هذا البحث أن قوة التخيل مع كونها غير عقلية أيضاً تقوى على تصويرات غير متناهية لا تتفق عند حدود ذلك لأنها، مستمدّة من عالم العقل. انتهى كلام صاحب الأسفار في المقام.

أقول: صاحب الأسفار نقل عبارات المباحث مع تصرف فيها روماً للاختصار، قوله: «و بالجملة فالحال...» اي الحال في فاعلية القوة الماقلة الناطقة كالحال في منفعلية الجسم عن الانقسام.

قوله: «و الجواب أثنا عن الأول...» هذا من تمة كلام صاحب المباحث إلى قوله يبطل أصل الحجة. وكذا قوله: «و أثنا عن السؤال الثاني» إلى قوله: «كاف في غرضنا». وكذا قوله: «فإن قلت أنت قد بينتم» إلى قوله «و قبول الصور». وكذلك قوله: «و أثنا عن الثالث» إلى قوله: «على الأفعال الغير المتناهية». ولكن كما قلنا مع نحو تصرف في عبارات المباحث.

قوله: «فإنها عندكم قوى جسمانية». هذا على رأى طانفة من المشائين. والحق - كما أشرنا إليه آنفاً - أن وزان النفوس الفلكية مع الأجرام الفلكية وزان النفوس الناطقة الإنسانية مع أبدانها كما يبرهن في محله.

قوله: «و الجواب أثنا عن الأول إلخ» على أن القوة الناطقة وإن كانت لا تنتهي إلى حد إلا و تقوى على ادراك أمور آخر والقوى الجسمانية ليست كذلك كما دل عليه البرهان ولكن النفس تقوى أن تدرك أيضاً اللانهاية والأمور الغير المتناهية دفعة بل دخالة تعاقب الإدراكات فافهم.

قوله: «ولقائل أن يقول القوة الجسمانية»، أي نوعها لا شخصها. أعني بحسب أن تكون القوة الجسمانية الشخصية متناهية لا القوة الجسمانية النوعية كما يشير إليه قوله صاحب الأسفار في جوابه: «و البرهان قائم على امتناع لاتناهى الأفعال لواحد شخصي من الجسم، لا على امتناع ذلك لواحد نوعي، والوحدة العددية حكمها غير الوحدة النوعية». وهذا التحقيق الأنثيق هو جواب صاحب الأسفار عن شبهة الفخر بقوله: «ولقائل أن يقول القوة الجسمانية إلخ» فهي مدفوعة.

قوله: «أقول إن جهة انفعالات القوى...» كان وجده الاعتراض أن الإدراك ليس فعلاً بل انفعال، والأمر الجسماني يكون قوياً على انفعالات غير متناهية فلا يتم الحجة على تجزذ النفس الناطقة. فأجاب الفخر عن الاعتراض بأن الإدراك وإن كان انفعالاً ولكن

تركيب المقدمات وتحليلها فعل النفس فبهذا الوجه تكون النفس قوية على افعال غير متناهية وليس الأمر الجسماني كذلك فالنفس ليست بجسمانية. وأجاب صاحب الأستمار عن الاعتراض بقوله: «إنَّ جهة افعالات القوى غير منفكة عن جهة أفاعيلها إلَّا». ولا يخفى عليك أنَّ الفعل تارة يطلق في مقابل القوة والاستعداد، وتارة يطلق في مقابل الإنفعال. والمقصود في المقام هو الفعل بالإطلاق الثاني ولا يخفى عليك أنَّه خلط بين الفعل في مقابل القوة والاستعداد والفعل في مقابل الإنفعال، اللهم إلا أنَّ يزيد من الوجود مبدء الأفعال فقوله فإنَّ الشيءَ ما لم يكن له وجود لا ينفع عن شيء آخر، أي الوجود فعلية ومبدء الأفعال فانفعالات القوى الغير المتناهية ترجع إلى أفاعيلها الغير المتناهية. والفرق بين جوابه وجواب الفخر عن الاعتراض ظاهر.

قوله: «وَأَمَّا النقض بالهيولى إلَّا». أجاب عن النقض بوجهين أحدهما أنَّ الهيولى في ذاتها مبهمة الوجود، وثانيهما أنها متعددة الوجود بحسب تحصلاتها الصورية بالحركة الجوهرية. والسؤال أتَى كأنَّ على وحدتها العددية السابقة الباقة الدائمة وقبولها الصور الغير المتناهية كما هو رأى المتأخرین من المشاء فتبصر. ولا يخفى عليك أنَّ الهيولى على الحركة في الجوهر غير ثابتة في الخارج وأتَى ثباتها في الذهن فقط فهي في الخارج مع كل صورة بحسبها.

قوله: «وَهُوَ محال» وذلك للزوم تجسم العقل، أو تروح الجسم. قوله: «قوى متتجدة كما رأينا» يعني به الحركة الجوهرية. والكيفيات المستحيلة قبل هي الأحوال الطاربة على الفلك كالتعقلات المتالية والتشبهات المستعاقبة إلى ما فوقه من العقل المفارق، ولكن الاستحالات كالقوة يجب أن ينطوي فيها التناهى أو اللاتناهى وهذا من صفات الكم.

قوله: «وَأَقُولُ وَيُؤيدُ هذا البحث أَنَّ قَوْةَ التَّخَيِّلِ...» أي ويؤيد هذا البرهان في تجرد النفس أَنَّ قَوْةَ التَّخَيِّلِ مع كونها دون قَوْةِ التَّعْقُلِ تقوى على تصويرات غير متناهية على التعاقب لافتئف عند حدٍّ، بل تقوى عليها دفعة دهرية غير آنية ولا زمانية فالقوة العاقلة التي فوقها تجرداً وسعةً أولى بذلك. وقد تقدم آنفًا الكلام في فسحة القوة الخيالية.

خلاصة البرهان: المعقولات غير متناهية بالقدرة، وشأن القوة الناطقة أن تعلقها بالقدرة أي القوة العاقلة تقوى على أفعال غير متناهية، والجسم والجسماني ليس لهما هذه التائية أي ولا شيء من القوى الجسمانية تقوى على أفعال غير متناهية، فالقوة الناطقة أي النفس الناطقة ليست بجسم ولا قوّة في جسم.

بل الشيخ (رضوان الله تعالى عليه) لخص البرهان في عيون الحكمة وقد أتى فيه أربعة براهين على أن جوهر النفس مفارق غير مخالط لل المادة، وهذا البرهان هو الرابع منها قال في آخر الطبيعيات منه وهو آخر الفصل السادس عشر منه ما هذا لفظه في تحرير البرهان ملخصاً:

وأيضاً فإنه ليس بشيء من الأجسام قوّة أن يطلب أو يفعل أموراً من غير نهاية، والمعقولات التي للعقل أن يعقل أنها شاء كالصورة العددية والشكل وغير ذلك بلا نهاية؛ فإذا ذُن هذه القوّة ليست بجسم، لأنَّ كُلَّ جسم قوّته الفعلية متناهية؛ لست أعني الإنفعالية فإنَّ ذلك لا يمتنع.

ثم ختم كلامه بقوله: فقد بان لك أنَّ مدرك المعقولات، وهو النفس الإنسانية، جوهر غير مخالط للمادة، بريء عن الأجسام، منفرد الذات بالقوام والعقل.

البرهان الرابع من الباب الخامس من رسالة الشيخ الفارسي في معرفة النفس هو البرهان الخامس من نفس الشفاء، فقد حرر الشيخ فيها بأوجز بيان وتلخيص فقال: «برهان ديجير معلوم است كه صور معقولات که» (ص ٣٩، ١٣٧١ هـ، ط، ١، إيران، بتصحيح الدكتور موسى عميد).

قد ذكر الشيخ في الرسالة المذكورة أربعة براهين من الشفاء على تجدد النفس وقد أوجز في تحريرها بالفارسية: الأول منها هو الأول منه، والثاني منها هو الثالث منه، والثالث منها هو الثاني منه، والرابع منها هو الخامس منه، كما تقدم التنبيه على ذلك في أثناء شروح البراهين المذكورة.

وكذلك الشيخ ^{رحمه الله} في رسالته في السعادة والعجب العظيم على أن النفس الإنسانية جوهر مفارق، قد حرر البرهان الخامس من نفس الشفاء بعبارة أخرى تتضمن تمثيلاً

مبيناً لما في الشفاه من البرهان، قال:

الحججة الثامنة: الصور الهندسية والعددية والحاصلة من تركيب ذوات الموجودات القابلة له على المناسبات غير متناهية في ذاتها، والشيء الذي يعقل به الإنسان له قوّة أن يعقل أثما واحد منها كان، ومهما ازداد منها زاد في القوّة، وليس الصورة التي من شأنها أن يعقلها بمفردة الذوات عن جملتها. فتبين أنّ قوّته غير متناهية، إذا القوّة الغير متناهية غير منتصفه، وكل قوّة جسمانية منتصفه بتنصف الجسم الذي هي فيه. فإذاً محل الحكم جوهر غير جسماني؛ وذلك ما أردنا أن نبين. (ص ١٠، ط ١، حيدر آباد الدكن).

و كذلك حررته بتحرير آخر يتضمن ذلك التمثيل أيضاً مع أنه أبسط مما في رسالته السعادة، في رسالته الأخرى النفسية أهدأها للأمير نوع السامي، وهي مبحث عن القوى النفسانية، أو كتاب في النفس على سنة الإختصار ومقتضى طريقة المنطقين، وهو البرهان الخامس فيها أيضاً قال:

و من البراهين على صحة هذه الدعوى أنّ من البين أن ليس شيء من القوى الجسمانية له قوّة على أفاعيل غير متناهية، وذلك لأنّ قوّة نصف من ذلك الجسم لا محالة توجد أضعف من قوّة الجميع، والأضعف أقل تقوياً عليه من الأقوى، وماقل من غير المتناهي فهو متناهٍ، فإذاً قوّة كل واحد من التصفيين متناهية، فإذاً مجموعهما متناهٍ، إذ مجموع المتناهيين متناهٍ، وقد قبل إثنه غير متناهٍ وهذا خلف. فإذاً الصحيح أنّ قوى الأجسام لا تقوى على أفاعيل غير متناهية. تم القوّة الناطقة تقوى على أفاعيل غير متناهية، إذ الصور الهندسية والعددية والحكمة التي للقوّة الناطقة أن تفعل فيها أعمالاً غير متناهية؛ فإذاً القوّة الناطقة ليست بقائمة بالجسم، فهي إذن قائمة بذاتها وجوهر بذاتها. تم من البين أنّ فساد أحد الجوهرين المجتمعين لا يقتضي فساد الثاني، فإذاً موت البدن لا يوجب موت النفس، وذلك ما أردنا أن نبين (ص ٧١ و ٧٢، ط مصر بتصحيح دورفنديك، وص ١٧٥ من أربع رسائل نفسية للشيخ، ط مصر، بتصحيح الأهواي).

بيان: الصور الهندسية في الرسائلتين مبتدأ، وغير متناهية خبر له، فما جاء في نسخة الأهواني: «إذ للصور الهندسية والمعددية...» وهم بالامراء، كما أنّ عباره الشبيه في رسالة السعادة كالنصّ على ذلك حيث وقع «الصور الهندسية» أقول العباره؛ على أنّ بياننا الآتي ذكره يزيل الدغدغة رأساً.

وكذا قد حرره بتحرير آخر نافع جداً في تحرير هذا البرهان في رسالته الأخرى، وهي سبعة من المقاييس المنطقية علىبقاء النفس الناطقة. وهذا البرهان في تلك الرسالة هو القياس الثالث منها، قال:

القياس الثالث: العلوم الحقيقة التي يقِلُّها الإنسان لسعها لا بد لها من محل جوهرى الذات صالح لقبولها فالجملة الإنسانية تكون ذات جوهر صالح لقبول ما يقبله من علومه، وليس يشكّ كلّما ازداد اقتناه للعلوم ازداد به اقتداراً على علومها فإذاً الجوهر الصالح منه لقبول العلم يجب أن تكون قوته على قوله غير متناهية، وإذا كان هذا سوس القابل لعلمه ثم لم يشكّ أن القالب المحسداني لا يجوز أن يكون ذا قوة يقبول شيء من أعراض غير متناهية فإنه في ذاته جسم ذو مقدار متناهٍ ولو جوز أن يكون ذو المقدار المتناهي ذا قوة متناهية لأن مقداره متى يوهم مضاعفاً لحصلت نسبة القوة إليه متناسبة، فإذا القالب المحسداني لن يجوز أن يكون محلّاً للعلوم فالقابل لها إذاً يجب بأن يكون جوهرًا غير جسماني، ولو كان غير جوهر لاما كان محلّاً للعلوم، ولو كان جسمانياً لكان قبوله للعلم إلى نهاية محدودة لا يتجاوزها في القوة حسب ما شوهد من الحال في قوله للسود والحرارة ليست النفس الناطقة في الحقيقة إلا الجوهر الصالح لأن يكون محلّاً للعلوم، فالجملة الإنسانية إذاً وإن وجدت مشتملة عليها وعلى القالب فلن يجوز أن يكون ظهيراً لذى القوة المتناهية، وانتقض ذا القوة لن يجوز أن يكون موهناً لذا القوة المتناهية؛ ثم الفعل المختص بالجسم لن يعود ذات الجسم وإن يجوز أن يوجد أعظم من الجسم وفعل النفس الناطقة قد ينفذ الأماكن البعيدة في الحالة الواحدة فقد يوجد كلّياً أبداً، اللهم إلا أن يظن ظان أنها لو كانت ذات قوة غير متناهية لاستصلحت طبع القالب دفعة لا في

مدة، ولما ضعفت عن الاستصلاح في شيء من حالاتها مدة أصلًا غير أن الخطب في إزالة هذا الظن يسير فإن استصلاحها للقالب لا يكون إلا بأثر معدة لها وهي الطبيعة، ثم الطبيعة في ذاتها قوة متناهية فأمّا قبولها فلن يكون إلا ل مجرد ذاتها، ولهذا ليست يحتاج فيه إلى المدة ولن يتحقق فتور في القوة وبأثر التوفيق.

تبصرة: هذا البرهان كما يدل على تجزد النفس الناطقة كذلك يدل على أن لها مقام فوق التجزد حيث قال: «فإذاً الجوهر الصالح منه لقبول العلم يجب أن تكون قوته على قبوله غير متناهية...» ونحوه من عبارات أخرى في هذا القياس.
وكذلك البرهان الذي نقلناه قبل هذا البرهان من رسالته السعادة ناطق بأن للنفس مقام فوق التجزد حيث قال: «ثم القوة الناطقة تقوى على أفعيل غير متناهية...».
ثم ما أشار إليه الشيخ في رسالة السعادة في أثناء البرهان من قوله: «إذا الصور الهندسية والعدديه...» فراجع في بيانه الدرس الثاني عشر من كتابنا دروس معرفة الوقت والقبلة، وكذلك كتابنا الآخر إنسان وقرآن في بيان درجات آيات القرآن (ص ٧٧-١٠٨)، سيما الباب الأول من رسالتنا المسمّاة بالصحيفة التبرجدية في كلمات سجادية.

يد) برهان آخر على تجزذ النفس الناطقة تجزذأ تماماً عقلياً، وهو البرهان السادس من نفس الشفاعة في أن قوام النفس الناطقة غير منطبعة في مادة جسمانية.

قال الشيخ:

ولستشهد أيضاً على ما بيناه بالكلام الناظر في جوهر النفس الناطقة وفي أخص فعل له بدلائل من أحوال أفعال أخرى له مناسبة لما ذكرناه فنقول:

إن القوة العقلية لو كانت تعقل بالألة الجسدانية حتى يكون فعلها الخاص أنها يست晦 باستعمال تلك الآلة الجسدانية لكان يجب أن لا تعقل ذاتها، وأن لا تعقل الآلة، وأن لا تعقل أنها عقلت فإنه ليس بينها وبين ذاتها آلة، وليس لها بينها وبين أنها آلة، وليس لها بينها وبين أنها عقلت آلة لكنها تعقل ذاتها وأنها التي تدعى لها، وأنها عقلت فإذا ذُكرت تعقل بذلكها لا بألة.

بل قد نتحقق فنقول: لا يخلو إيماناً أن يكون تعقلها أنها لوجود ذات صورة أنها تلك، أو لوجود صورة أخرى مخالفة لها بالمقدار وهي أيضاً فيها وفي أنها، أو لوجود صورة أخرى غير صورة أنها تلك بالنسبة وهي فيها وفي أنها:

فإذ كان لوجود صورة أنها فصورة أنها في أنها وفيها بالشركة دائمة فيجب أن تعقل أنها دائماً إذ كانت أنها تعقلها لوصول الصورة إليها.

وإذ كان لوجود صورة لأنها غير تلك الصورة بالعذر كذلك باطل: إيماناً أو لاً فلأن المفارقة بين أشياء تدخل في حد واحد إيماناً لاختلاف المواد والأحوال والأعراض، وإيماناً لاختلاف ما بين الكلي والجزئي، والمجرد عن المادة وال موجود في المادة؛ وليس هاهنا اختلاف مواد وأعراض فإن المادة واحدة والأعراض لم موجودة واحدة؛

وليس هاهنا اختلاف التجريد والوجود في المادة فإنَّ كلَّيهما في المادة؛ وليس هاهنا اختلاف الخصوص والعموم لأنَّ إحداهما إن استفادت جزئية فإنَّما تستفيد الجزئية بسبب المادة الجزئية واللواحق التي تلتحقها من جهة المادة التي فيها وهذا المعنى لا يختصُّ بإحداهما دون الأخرى. ولا يلزم هذا على إدراك النفس ذاتها فإنَّها تدرك ذاتاً ذاتها وإنْ كانت قد تدركها في الأغلب مقارنة للأجسام التي هي معها على مابيناه.

وأنت تعلم أنه لا يجوز أن يكون لوجود صورة أخرى غير صورة آلتها فإنَّ هذا أشد استحالة لأنَّ الصورة المعقولة إذا حلت الجوهر الماكل جعلته عاقلاً لما تلك الصورة صورته، أو لما تلك الصورة مضافة إليه ف تكون صورة المضاف داخلة في هذه الصورة وهذه الصورة المعقولة ليست صورة هذه الآلة، ولا صورة شيء مضاف إليها بالذات لأنَّ ذات هذه الآلة جوهر ونعني أنَّما نجد (نأخذ - خ ل) ونعتبر صورة ذاته والجوهر في ذاته غير مضاف البتة.

هذا برهان واضح على أنه لا يجوز أن يدرك المدرك بالآلة آلتنه في الإدراك. ولهذا فإنَّ الحس أنَّما يحس شيئاً خارجاً ولا يحس ذاته ولا آلتنه ولا إحساسه. وكذلك الخيال لا يتخيل ذاته ولا فعله البتة، بل إن تخيّل آلتنه تخيلها لا على نحو يخصه وأنَّها لا محالة له دون غيره، إلا أنَّ يكون الحس يورد عليه صورة آلتنه لو أمكن فيكون حينئذ أنَّما يحكى خيالاً مأخوذاً من الحس غير مضاف عنده إلى شيء حتى لولم يكن هو آلتنه لم يتخيله.

بيان: الفرض من البرهان أنَّ تعقل القوة العقلية ليس بالآلة الجسدية، كما هو عنوان البرهان في النجادة.

قوله: «أنَّما يستتم»، وفي نسختين من الشفاء عندنا «أنَّما يستقيم» مكان «أنَّما يستتم».

قوله: «وأنَّها عقلت» عطف على قوله: «ذاتها وألتها» أي تعقل ذاتها وألتها التي تدعى لها، وتعقل أنها عقلت، أي تعقل تعلّلها وإدراكتها.

قوله: «مخالفة لها بالعدد» أي لا بالنوع بقرينة مقابلته لقوله بالنوع، وهي أي الصورة الأخرى أيضاً في النفس وفي آيتها. وأما بيان المخالفة بالنوع فسيأتي في قوله: وأنت تعلم أنه لا يجوز إلخ.

قوله: «فصورة آيتها في آيتها وفيها بالشركة» قال الملا عبد الرزاق في بيانه: «يعنى أن صورة آيتها قائمة في مادة آيتها فتكون في آيتها، وكذلك تكون فيها أي في القوة العاقلة أيضاً لأن المفروض أن القوة العاقلة حالت في مادة آيتها فهي أعنى صورة الآلة كما تكون حاضرة لمادة الآلة تكون حاضرة للقوة العاقلة أيضاً فيجب أن تكون عاقلة لصورة الآلة دائمة».

وقوله: «بالشركة» معناه أن صورة الآلة صورة واحدة موجودة لكتلهما لا أن تكون الموجودة للعاقلة صورة أخرى مخالفة للموجود للآلة بالعدد أو بالماهية فتدبر لفهم معنى قوله: «وفي آيتها» في العبارةتين السابقتين أيضاً انتهاء كلامه.

قوله: فذلك باطل أبداً، هكذا في جميع نسخ الشفاه التي عندنا، ولكنه لم يأت في قبالة بما يكون هو ثانياً.

قوله: «وأنت تعلم أنه لا يجوز أن يكون يوجد صورة أخرى غير صورة آيتها» أي لا يجوز أن يكون تعلقاً آيتها يوجد صورة أخرى غير صورة آيتها بالنوع.

قوله: «على ما يتباه» أقول: بيته في موضوعين من نفس الشفاه أحدهما في أول الأولى (ج ١، ص ٢٨١، ط ١)، وثانيهما في سايع الخامسة حيث قال: وليس هذه الأعضاء لنا في الحقيقة إلا كالثياب التي صارت لدوام لزومها ليتنا كأجزاء منها عندنا وإذا تخيلنا أنفسنا لم تخيلها غرابة بل تخيلها ذوات أجسام كاسية والسبب فيه دوام الملازمية إلا أنها قد اعدنا في الثياب من التجريد والطرح ما لم نعتد في الأعضاء فكان ظننا الأعضاء أجزاءً منها أكد من ظننا الثياب أجزاءً منها (ج ١، ص ٣٦٣، ط ١).

قوله: «وأنت تعلم أنه لا يجوز أن يكون لوجود صورة أخرى في غير صورة آيتها». أي غير صورة آيتها بالنوع.

قوله: «وكذلك الخيال لا يتخيل ذاته ولا فعله البتة بل إن تخيل آله...». العبارة في

التجاه هكذا: «وَكَذَا الْخِيَالُ لَا يَتَحَبَّلُ ذَاتَهُ وَلَا فَعْلَهُ وَلَا آتَتَهُ بِلَ إِنْ تَحَبَّلَ آتَهُ...» وَظَنَّى أَنَّ الْعِبَارَةَ فِي الشَّفَاءِ حَرَّفَتْ وَإِنْ كَانَتْ عَدَدَ نَسْخَ مَخْطُوْتَةَ مِنَ الشَّفَاءِ كُلَّهَا كَذَلِكَ. وَالصَّوَابُ أَنَّ كَلْمَةَ «الْبَيْتَ» فِي الشَّفَاءِ أَصْلُهَا «آتَهُ» وَبَعْدِ تَحْرِيفِ آتَهُ بِالْبَيْتَ حُذِفَتْ لِفَظَةً «وَلَا» أَيْضًا لِكَى يَسْتَقِيمَ الْمَعْنَى فَالصَّوَابُ وَلَا فَعْلَهُ وَلَا آتَتَهُ بِلَ إِنْ تَحَبَّلَ آتَهُ إِلَيْهِ.

اعْلَمُ أَنَّ الشَّيْخَ جَعَلَ هَذَا الْبَرْهَانَ الْمُذَكُورَ مِنَ الشَّفَاءِ فَصَلَّى عَلَى حَدَّةٍ فِي التَّجَاهِ مَعْنَوْنَا بِقَوْلِهِ: «فَصَلَّى فِي أَنَّ تَعْقُلَ الْقُوَّةَ الْعُقْلِيَّةَ لَيْسَ بِالْأَلْهَمِ الْجَسَدِيَّةِ». وَعَبَارَتُهُمَا وَإِنْ كَانَتْ لَا تَنْفَاوُتْ كَثِيرًا، وَلَكِنْ عَبَارَةُ التَّجَاهِ تَفِيدُ بَعْضَ الْإِيْضَاحَاتِ لِمَا فِي الشَّفَاءِ، وَتُعَيِّنُنَا فِي غَرْضَنَا الْأَتَى ذَكْرَهُ حَوْلَ هَذَا الْبَرْهَانَ الشَّرِيفَ، وَمَا يَؤُولُ إِلَيْهِ مِنَ الْبَرْهَانِ الْمُحَرَّرِ فِي الإِشَارَاتِ الَّذِي اعْتَنَى بِهِ الْحُكْمَاءُ الْأَلَهِيَّةُ نَقْلًا وَشَرْحًا فَنَأَتَى بِمَا فِي التَّجَاهِ أَيْضًا ثُمَّ نَهَى إِلَى طَالِبِي الْإِيْقَانِ وَمِبْتَغِي التَّحْقِيقِ مَا تَبَسَّرَ لَنَا بِعُونِ الْمَفِيضِ عَلَى الْإِطْلَاقِ وَمِلْهُمِ الصَّوَابِ وَالسَّدَادِ. قَالَ الشَّيْخُ:

فَصَلَّى فِي أَنَّ تَعْقُلَ الْقُوَّةَ الْعُقْلِيَّةَ لَيْسَ بِالْأَلْهَمِ الْجَسَدِيَّةِ؛ وَنَقُولُ إِنَّ الْقُوَّةَ الْعُقْلِيَّةَ لَوْ كَانَتْ تَعْقُلَ بِالْأَلْهَمِ الْجَسَدِيَّةِ حَتَّى يَكُونَ فِيهَا الْخَاصُّ أَنَّمَا يَتَمَّ بِاستِعْمَالِ تِلْكَ الْأَلْهَمِ الْجَسَدِيَّةِ لَكَانَ يَجُبُ أَنْ لَا تَعْقُلَ ذَاتَهَا، وَأَنْ لَا تَعْقُلَ الْأَلْهَمَ، وَلَا أَنْ تَعْقُلَ آتَهَا عَقْلَتْ. فَإِنَّهُ لَيْسَ بَيْنَهَا وَبَيْنَ ذَاتَهَا آلَهَمٌ، وَلَيْسَ بَيْنَهَا وَبَيْنَ آتَهَا وَلَا بَيْنَهَا وَبَيْنَ آتَهَا عَقْلَتْ آلَهَمٌ، لِكَتْهَا تَعْقُلَ ذَاتَهَا وَآتَهَا الَّتِي تَدْعُ آتَهَا وَآتَهَا عَقْلَتْ فَإِذَا أَنَّمَا تَعْقُلَ بِذَاتَهَا لَا بِالْأَلْهَمِ، وَأَيْضًا لَا يَخْلُو إِمَّا أَنْ يَكُونَ تَعْقُلَهَا آتَهَا بِوْجُودِ ذَاتِ صُورَةِ آتَهَا إِمَّا تِلْكَ وَإِمَّا أُخْرَى مُخَالِفَةً لَهَا وَهِيَ صُورَتُهَا أَيْضًا فِيهَا وَفِي آتَهَا، أَوْ لَوْجُودِ صُورَةَ أُخْرَى غَيْرِ صُورَةِ آتَهَا تِلْكَ فِيهَا وَفِي آتَهَا؛ فَإِنْ كَانَ لَوْجُودُ صُورَةِ آتَهَا نَصْوَرَةُ آتَهَا فِي آتَهَا وَفِيهَا بِالشَّرْكَةِ دَائِمًا فَيَجُبُ أَنْ تَعْقُلَ آتَهَا دَائِمًا الَّتِي كَانَتْ تَعْقُلَ لِوُصُولِ الصُّورَةِ إِلَيْهَا.

وَإِنْ كَانَ لَوْجُودُ صُورَةَ غَيْرِ تِلْكَ الصُّورَةِ فَأَنَّ الْمُخَازِرَةَ بَيْنَ أَشْيَاءَ مُشْتَرِكَةِ فِي حَدَّ وَاحِدِ إِمَّا لَا خِلَافُ الْمَوَادِ، وَإِمَّا لَا خِلَافُ مَا بَيْنَ الْكُلْيَّ وَالْجُزْئَيِّ، وَالْمُجَرَّدُ عَنِ الْمَادَةِ وَالْمَوْجُودُ فِي الْمَادَةِ؛ وَلَيْسَ هَاهُنَا اختِلافُ مَوَادِ فِي الْمَادَةِ وَاحِدَةٌ وَلَيْسَ هَاهُنَا اختِلافُ التَّجْرِيدِ وَالْوُجُودِ فِي الْمَادَةِ فَإِنَّ كُلَّهُمَا فِي الْمَادَةِ؛ وَلَيْسَ هَاهُنَا اختِلافُ

بالخصوص والعموم لأن أحدهما إنما يستفيد الجزئية بسبب المادة الجزئية واللواعق التي تلحقها من جهة المادة التي فيها، وهذا المعنى لا يختص بأحدهما دون الآخر. ولا يجوز أن يكون لوجود صورة أخرى معقولة غير صورة ذاتها فإن هذا أشد استحالات لأن الصورة المعقولة إذا حللت الجوهر القابل جعلته عاقلاً لما تلك الصورة صورته، أو لما تلك الصورة مضافة إليه فتكون صورة المضاف داخلة في هذه الصورة وهذه الصورة المعقولة ليست صورة هذه الآلة، ولا أيضاً صورة شيء مضاف إليها بالذات لأن ذات هذه الآلة جوهر ونعني إنما نأخذ ونعتبر صورة ذاته والجوهر في ذاته غير مضاف إليه.

فهذا برهان عظيم على أنه لا يجوز أن يدرك المدرك بالآلة آلة في الإدراك. ولهذا كان الحس إنما يحس شيئاً خارجاً ولا يحس ذاته ولا آلة ولا إحساسه. وكذا الخيال لا يتغيل ذاته ولا فعله ولا آلة بل إن تخيل آلة تخيلها لا على نحو يخصها بأنه لا محالة لها دون غيرها إلا أن يكون الحس أورد عليه صورة آلة لو أمكن فيكون حينئذ إنما يحكي خيالاً مأخوذاً من الحس غير مضاف عنده إلى شيء حتى لو لم يكن هو آلة كذلك لم يتغيله. (ص ١٧٨ - ١٨٠، ط مصر).

هذا تمام كلام الشيخ في النجاة في تحرير البرهان. وكتاب النجاة وإن كان الشيخ اقتطعه من كتابه الشفاء، ولكنه يفيد الباحث كثيراً في حل المشاكل وتفهيم المسائل فأقول: لا يخفى عليك أن الشيخ ناظر في صدر البرهان إلى أن تعقل القوة العقلية ذاتها والآتها، وكذلك تعلقها أنها عقلت ليس بالآلة جسدية بل هي بذاتها تعقل ذاتها والآتها وأنها عقلت كما هو العنوان في النجاة. واستدل على ذلك بثلاثة أمور: الأولى: أن تعلقها لو كان بالآلة جسدية لكان يجب أن لا تعقل ذاتها فإنه ليس بمنها وبين ذاتها آلة، والع الحال أنها عاقلة بذاتها.

والثانية: أنها لو كان كذلك لكان يجب أن لا تعقل الآلة فإنه ليس لها - اى للقوة العقلية - بينها وبين ذاتها آلة، والع الحال أنها تدرك الآلة.

والثالث: أنها لو كان كذلك لكان يجب أن لا تعقل أنها عقلت فإنه ليس للقوة العقلية

بينها وبين أنها عقلت أى وبين تعقلها وإدراكتها آلة والحال أنها تعقل أنها عقلت فإذا ذكرنا أنها تعقل ذاتها وآلتها وتعقل أنها عقلت بذاتها لا بآلية.

نـمـ أـخـذـ الشـيـخـ فـيـ تـحـقـيقـ نـظـرـهـ المـذـكـورـ أـعـنـ أـنـ تـعـقـلـ الـقـوـةـ الـعـقـلـيـةـ مـطـلـقـاـ لـيـسـ بـآلـةـ جـسـدـيـةـ يـقـولـهـ فـيـ الشـفـاءـ:ـ «ـبـلـ قـدـ نـحـقـقـ فـنـقـولـ لـاـ يـخـلـوـ إـمـاـ أـنـ يـكـونـ تـعـقـلـهـ إـلـخـ»ـ .ـ وـ فـيـ النـجـاهـ يـقـولـهـ:ـ «ـوـ أـيـضـاـ لـاـ يـخـلـوـ إـمـاـ أـنـ يـكـونـ تـعـقـلـهـ آـلـتـاهـ»ـ .ـ فـتـبـصـرـ .ـ

وـ فـيـ الشـفـاءـ بـعـدـ التـحـقـيقـ قـالـ:ـ «ـفـهـذـاـ بـرـهـانـ وـاضـعـ عـلـىـ آـلـهـ لـاـ يـجـوزـ إـلـخـ»ـ .ـ وـ فـيـ النـجـاهـ قـالـ:ـ «ـفـهـذـاـ بـرـهـانـ عـظـيمـ عـلـىـ آـلـهـ لـاـ يـجـوزـ إـلـخـ»ـ .ـ

وـ تـحـرـيرـ التـحـقـيقـ أـنـ الـقـوـةـ الـعـقـلـيـةـ لـوـكـانتـ تـعـقـلـ بـالـآلـةـ الـجـسـدـانـيـةـ حـتـىـ يـكـونـ فعلـهاـ خـاصـ آـلـهـ يـتمـ وـيـسـتـقـيمـ باـسـتـعـمـالـ تـلـكـ الـآلـةـ الـجـسـدـانـيـةـ لـكـانـ يـجـبـ أـنـ تـدـرـكـ أـوـلـاـ تـلـكـ الـآلـةـ الـتـيـ اـسـتـعـمـلـتـهاـ لـسـائـرـ إـدـرـاكـاتـهاـ إـذـ يـتـحـقـقـ فعلـهاـ خـاصـ أـيـ التـعـقـلـ،ـ وـ تـعـقـلـهاـ آـلـتـاهـ يـتـصـورـ عـلـىـ تـلـاثـةـ أـوـجـهـ:ـ وـذـلـكـ لـأـنـ إـمـاـ أـنـ يـكـونـ لـوـجـودـ نفسـ صـورـةـ آـلـتـاهـ تـلـكـ أـيـ صـورـةـ ذـلـكـ المـحـلـ الـغـارـجـيـةـ نفسـهاـ تـكـفـيـ فـيـ تـعـقـلـ الـقـوـةـ الـعـاقـلـةـ إـلـيـهاـ،ـ أـوـ لـوـجـودـ صـورـةـ أـخـرىـ وـالـصـورـةـ أـخـرىـ إـمـاـ مـخـالـفـةـ لـذـاتـ صـورـةـ الـآلـةـ بـالـعـدـدـ،ـ أـوـ مـخـالـفـةـ لـهـ بـالـنـوـعـ،ـ أـيـ لـوـ لـمـ تـكـنـ نفسـ صـورـةـ ذـلـكـ المـحـلـ الـغـارـجـيـةـ كـافـيـةـ اـفـقـرـتـ إـلـىـ صـورـةـ أـخـرىـ مـنـتـرـعـةـ مـنـ صـورـةـ المـحـلـ مـنـطـبـعـةـ فـيـ الـعـقـلـيـةـ .ـ وـإـنـ شـئـتـ قـلـتـ مـنـطـبـعـةـ فـيـ صـورـةـ الـمـحـلـ فـيـانـ مـاـلـهـماـ وـاحـدـ وـاقـمـاـ .ـ وـتـلـكـ الصـورـةـ أـخـرىـ إـمـاـ مـخـالـفـةـ لـذـاتـ صـورـةـ الـآلـةـ أـيـ مـحـلـ الـعـقـلـيـةـ بـالـعـدـدـ أـوـ بـالـنـوـعـ .ـ

إـمـاـ عـلـىـ الـوـجـهـ الـأـوـلـ أـعـنـ أـنـ يـكـونـ تـعـقـلـ الـقـوـةـ الـعـقـلـيـةـ آـلـتـاهـ لـوـجـودـ ذاتـ صـورـةـ تـلـكـ الـآلـةـ،ـ فـنـقـولـ:ـ

إـنـ صـورـةـ تـلـكـ الـآلـةـ قـائـمةـ فـيـ مـادـةـ تـلـكـ الـآلـةـ لـاـ مـحـالـةـ لـأـنـهاـ آـلـهـ جـسـدـانـيـةـ بـالـفـرضـ،ـ وـكـذـلـكـ تـكـونـ صـورـةـ تـلـكـ الـآلـةـ فـيـ الـقـوـةـ الـعـاقـلـةـ أـيـضـاـ لـأـنـ المـفـروـضـ أـنـ الـقـوـةـ الـعـقـلـيـةـ حـالـةـ أـيـ مـنـطـبـعـةـ فـيـ مـادـةـ آـلـتـاهـ جـسـدـانـيـةـ،ـ فـنـفـصـ صـورـةـ الـآلـةـ صـورـةـ وـاحـدـةـ مـوـجـودـةـ لـلـآلـةـ وـلـلـقـوـةـ الـعـاقـلـةـ كـلـتـيـهـماـ فـكـلـمـاـ كـانـتـ الصـورـةـ حـاضـرـةـ لـمـادـةـ الـآلـةـ كـانـتـ حـاضـرـةـ لـلـقـوـةـ الـعـاقـلـةـ الـمـنـطـبـعـةـ فـيـ تـلـكـ الـآلـةـ أـيـضـاـ،ـ فـالـعـاقـلـةـ الـمـنـطـبـعـةـ فـيـ الـآلـةـ جـسـدـانـيـةـ كـانـتـ مـنـ

الأمور الجسمانية والأمور الجسمانية لا يمكن أن تكون فاعلة إلا بواسطة أجسامها التي هي موضوعاتها فإذا ذكر تلك الأجسام آيتها في أفعالها، وحيث إنَّ القوة المقلية حالة منطبعة في الآلة الجسمانية، وصورة الآلة حاضرة لمادة الآلة وللقوة العاقلة المنطبعة فيها أيضاً بالشركة فيجب أن تكون القوة العقلية دائمة التعلق لذات صورة آيتها إذ كانت القوة العقلية أنها تعلق الآلة لوصول صورة الآلة إليها والمفروض أنَّ تلك الصورة حاصلة للعقلية لأنَّ القوة العقلية منطبعة في تلك المادة الجسمانية بالفرض، والحال أنَّ القوة العاقلة إى تلك القوة العقلية ليست دائمة التعلق لمحلها الذي هو تلك الآلة الجسمانية كالقلب أو الدماغ مثلاً بل تعلقها له حاصل حصولاً منقطعاً أي في وقت دون وقت لا دائماً فكون القوة العقلية منطبعة في آلة جسمانية باطل.

هذا لو قلنا إنَّ مقارنة القوة العقلية بمحلها ذلك أعني انتباعها في آيتها تكفي في تعلقها له فتوجب تلك المقارنة الدائمة التعلق الدائم. وأمّا إذا قلنا إنها لم تكف في ذلك فلاتعلقها البُتَّة لاستحالة أن يكون تعلقها مشروطاً بحصول صورة أخرى لمحلها فيها إى صورة مساوية متنوعة عن محلها وإلزام اجتماع المثلين في محل واحد أحدهما الصورة المنطبعة الأصلية التي للمحل أي الآلة العاقلة؛ وثانيهما الصورة المنطبعة المقوله من المادة الأصلية التي هي المحل والآلة المساوية لها فقد حصل في مادة واحدة مكتوفة بأعراض بأعيانها صورتان لشيء واحد، واجتماع المثلين محال فالمحظوظ عليه أعني تعلق العاقلة آيتها ممتنع، والحال أنَّ القوة العقلية ليست كذلك أعني ليست أن لا تتعمل التعلق أصلاً أي لا تعلق محلها دائماً، فليس ولا واحد من الأمرين بصحيح لأنَّ الحق كون الإنسان متقدلاً لأعضائه في وقت دون وقت ومن تلك الأعضاء ما فرض محلاً للقوة العقلية وآلة لها، وهذا الشق إنما يتضح حق الإلتفاف ببيان الوجهين الباقيين فنقول:

أمّا على الوجه الثاني، وهو كون تعلق القوة العقلية آيتها لوجود صورة أخرى مخالفة لذات صورة الآلة بالعدد أي لم تكف تلك المقارنة المذكورة بل يكون تعلقها لها مشروطاً بحصول صورة أخرى لمحلها الذي هو آيتها الجسمانية، فنقول: إنَّ ذلك باطل

لأنَّ تلك الصورة الأخرى إنْ كانت مخالفة للأولى بالعدد كان كتفاير زيد وعمر المتتحدثين بالماهية الإنسانية مثلًا والأمور المتتحدة بالماهية لا تتغير إلا بسبب اقترانها بأمور متغيرة إنما مادية كتفاير الأشخاص المتفقة بال النوع، أو غير مادية كتفاير الأنواع المتفقة بالجنس، أو بسبب اقتران البعض بشيء وتجرد البعض عنه وذلك الشيء إنما مادية وهو كتفاير الإنسان الجزئي للإنسان من حيث هو طبيعته، أو غير مادي كتفاير الإنسان الكلّي للإنسان من حيث هو طبيعة، ويتبين من ذلك امتناع تفاير الأشخاص المتفقة بال النوع من غير تغير المواد وما يجري معه، والصورتان حالتان في مادة واحدة هي آلة القوة العقلية و محلّها فإذا فرضنا معايرتين بالعدد فتتميز إحديهما عن الآخر غير متصور فقال على هذا المنوال في وجه البطلان أي بطلان تفاير الصورتين بالعدد: لأنَّ المعايرة بين أشياء تدخل في حد واحد، أي معايرة الأمور المتتحدة في الماهية إنما لاختلاف المواد والأحوال والأعراض كتفاير الأشخاص المتفقة بال النوع، وإنما لاختلاف بين الكلّي والجزئي كتفاير الإنسان الكلّي للإنسان من حيث هو طبيعته إنَّ أخذ الكلّي كلياً طبيعياً، وإنَّ إخذ عقلياً ظاهراً أيضاً، وإنما لاختلاف المجرد عن المادة والموجود في المادة كتفاير الإنسان الكلّي للإنسان من حيث هو طبيعة خارجية مثلًا، والحال ليس هاهنا اختلاف مادة وأعراض فان المادة واحدة والأعراض حاصلة لمادة واحدة هي آلة القوة العقلية؛ وكذلك ليس هاهنا اختلاف التجريد والوجود في المادة فإنَّ كلّيهما في المادة الواحدة؛ وكذلك ليس هاهنا اختلاف الخصوص والعموم أي الاختلاف بين الجزئي والكلّي لأنَّ إحدى الصورتين إن استفادت جزئية فأنها تستفيد الجزئية بسبب المادة الجزئية والواحقة التي تلحقها من جهة المادة التي فيها وهذا المعنى لا يختص بإحدى الصورتين دون الأخرى.

فإن قلت: الصورة الثانية حالة في الأولى لا في مادتها؛ أو إنَّ إحديهما حالة في العاقلة وفي محلّها معاً، والأخرى حالة في محلّها فقط فلا يلزم اجتماع المثلين في محل واحد، فلنا هذا مجرد فرض في الذهن فإنه إذا كان محلهما واحداً فهما منطبعان فيه خارجاً مجتمعان معاً في مادة واحدة. ثم أنَّ القوة العاقلة إنْ كانت في تلك الآلة،

والصورة الثانية حاصلة في القوة العاقلة فالصورة الثانية للآلة أيضاً حالة في الآلة لأنَّ الحال في الحال في الشيء حال في ذلك الشيء أيضاً فيلزم منه الجمع بين المثلين أيضاً على أنَّ البحث عن بطلان ذلك يأتي على التفصيل أيضاً.

ولا يرد هذا الإيراد أي كون تعقل القوة العقلية لوجود ذات صورة آلتها، أو لوجود صورة مخالفة لها بالعدد الموجب لكون القوة العقلية إما دائمة التعقل لأنَّها أو لاتتعقلها أصلًا، على إدراك النفس ذاتها فإنها تدرك دائمًا ذاتها وإنْ كانت على سبيل القضية الحينية مقارنة للأجسام التي هي أعضانها وبدنها.

وأثنا على الوجه الثالث - وهو كون تعقل القوة العقلية آلتها لوجود صورة أخرى مخالفة لذات صورة الآلة بال النوع - فإنَّ هذا أشدَّ استعالة من الأولين، وذلك لأنَّ ذات هذه الآلة جوهر ونعتن أنها نجد ونعتبر صورة ذاته والجوهر في ذاته غير مضاف إليه. وأثنا الصورة المعقولة فأنها إذا حلَّت الجوهر العاقل - وإنْ شئت قلت الجوهر القابل كما في النجاة - جعلته عاقلاً لما تلك الصورة صورته، أو لما تلك الصورة مضافة إليه، فحيث إنَّ صورة المضاف داخلة في هذه الصورة المعقولة، وصورة الآلة جوهر والجوهر في ذاته غير مضاف البتة فهذه الصورة المعقولة ليست صورة هذه الآلة ولا أيضًا شيء مضاف إليها بالذات فكيف يكون هذه الصورة المخالفة للآلة بالماهية آلة القوة العقلية في إدراك آلتها وحاكيَّة لها؟ بل كيف يتحقق انتطاع ثلاث صور متغيرة في محل واحد شخصي؟ ولا يخفى عليك أنَّ التغير بين الشيئين بال نوع أشدَّ من التغير بينهما بالعدد. فإذا لم يصحَّ اجتماع المتغايرين بالعدد في محل شخصي واحد فإنَّ لا يصحَّ اجتماعهما بال نوع أولى. فإنَّ لم تكن القوة العقلية في تلك الآلة بل هي مجردة عن الأجسام فذلك هو المطلوب.

فهذا البرهان العظيم الدال على أنَّ ما يدرك ذاته وآلتَه في الإدراك وإدراكه فهو بريء عن المادة وأحكامها، برهان واضح على أنَّ المدرك بالآلة لا يجوز أن يدرك آلتَه في الإدراك. ولهذا أنَّ الحس لا يدرك ذاته ولا آلتَه في الإدراك ولا إدراكه بل إنما يدرك شيئاً خارجاً عن ذاته. وكذا الخيال لا يتخيل ذاته ولا فعله أي إدراكه ولا آلتَه في

الإدراك، بل إن تخيل آلة تخيلها لا على نحو يخصها بأنّه لا معالة لها دون غيرها إلا أنّ الحس أمكن أن يوجب تلك الخصوصية بأن يورد عليه صورة آلة فحيثند يحكي خيالاً مأخوذاً من الحس غير مضاف عنده إلى شيء حتى لو لم يكن هو آلة كذلك لم يتخيله.

اعلم أنّ هذا البرهان في إثبات تجزّد القوة العاقلة تمام لا كلام فيه، إلا أنّ في الإبصار والخيال تحقيقاً أنيقاً يأتى ببعد هذا، وذلك التحقيق يؤكّد تمامية البرهان وعظمته.

تبصرة: البرهان المذكور من الشفاء والنرجحة، قد جعله الفزالي البرهان الرابع من كتابه معارج القدس في مدارج معرفة النفس على حذوها في الشفاء والنرجحة. قال: البرهان الرابع أنّ نقول إنّ القوة المقلية لو كانت تعقل بالآلة الجسدانية حتى يكون فعلها أثما يستتم باستعمال تلك الآلة الجسدانية إلخ (ص ٣٦ ط مصر).

تذكرة: قد علمت في شرح البرهان الأول من الشفاء أنّ البرهان الأول والسادس من نفس الشفاء من غرر البراهين التي حكمت بأنّ مدرك الصورة العقلية الكلية أعني بها النفس الناطقة جوهر روحاني غير موصوف بصفات الأجسام، كما قد دريت آنفأ في أثناء شرح هذا البرهان أنّ الشيخ وصفه في النرجحة بقوله هذا برهان عظيم. وقد أشرنا في أثناء شرح البرهان الأول أنّ الشيخ بهذه في مختصر له موسوم بعيون الحكمة بالبرهان السادس من نفس الشفاء بتحرير آخر تمّ أتي بالبرهان الأول من نفس الشفاء بالإختصار معنوأ بقوله: وما يوضح هذا إلخ. فاعلم أنّ البراهين التي في الموسوم متسايسق الخطب في فهم المراد منها على الوجه الذي حرر كل واحد منها في الشفاء أو في كتاب آخر للشيخ. فنقول الشيخ أتي في الفصل السادس عشر من عيون الحكمة بمقابل أنيقة ثم أتبعها بتحرير عدة من البراهين على تجزّد النفس والفصل في تلك المطالب والبراهين. فقال:

الفصل السادس عشر في الإنسان: ومن الحيوان الإنسان يختص بنفس إنسانية تسمى نفساً ناطقة، إذ كان أشهر أعمالها وأول آثارها الخامسة بها النطق. وليس يعني بقولهم: نفس ناطقة، أنها مبدأ المنطق فقط، بل جعل هذا اللفظ لقباً لذاتها.

ولها خواص: منها ما هو من باب الإدراك، ومنها ما هو من باب الفعل، ومنها ما هو من باب الإنفعال. فأمّا الذي لها من باب الفعل في البدن والإنفعال (كذا - ولعل كلمة «والإنفعال» زائدة)، ففعل ليس يصدر عن مجرد ذاتها. وأمّا الإدراك الخاص ففعل يصدر عن مجرد ذاتها من غير حاجة إلى البدن وينتشر كل واحد من هذه: فأمّا الأفعال التي تصدر عنها بمشاركة البدن والقوى البدنية فالتعلق والروية في الأمور الجزئية في ما ينبغي أن يفعل وما لا ينبغي أن يفعل بحسب الاختيار، ويتعلق بهذا الباب استنباط الصناعات العملية والصرف فيها كالملاحة والفلاحة والصيانة والتجارة. وأمّا الإنفعالات فأحوال تتبع استعدادات تعرض للبدن مع مشاركة النفس الناطقة ك والاستعداد للضحك والبكاء والخجل والعياط والرسمة والرأفة والأنفة وغير ذلك.

وأمّا الذي يخصها وهو الإدراك فهو التصور للمعاني الكلية وبناحاجة أن نصور لك كيفية هذا الإدراك فنقول:

إن كلّ واحد من أشخاص الناس مثلًا هو إنسان، لكن له أحوال وأوصاف ليست داخلة في أنه إنسان ولا يبرى هو منها في الوجود مثل حده في قده ولوته وشكله والملموس منه وسائر ذلك فإن تلك كلها وإن كانت إنسانية فليست بشرط في أنه إنسان وإلا لتساوي فيها كلها أشخاص الناس كلهم، ومع ذلك فإننا نعقل أن هناك شيئاً هو الإنسان، وبشما قال من قال إن الإنسان هو هذه الجملة المحسوسة فإنك لا تجد جملتين بحالة واحدة، وهذه الأحوال الغريبة تتلزم الطبيعة من جهة قبول مادتها صورتها فإن كلّ واحد من أشخاص الناس تتفق له مادة على مزاج واستعداد خاص، وكذلك يتتفق له وقت وزمان وأسباب أخرى تعاون على إلهاق هذه الأحوال للماهيات من جهة مواذها.

ثم العجب إذا أدرك الإنسان فإنه تطبع فيه صورة ما للإنسان من حيث هي مخالطة هذه الأعراض والأحوال الجسمانية ولا سبيل لها إلى أن يرسّم فيها مجرد ماهية الإنسانية حتى يكون ما يشاكل فيها نفس تلك الماهية، وهذا يظهر بأدنى تأمل؛

والحس كأنه نزع تلك الصورة عن المادة وأخذها في نفسه لكن نزع إذا غابت المادة غاب ونزع مع العلاقة العرضية المادية فإذاً لا مخلص للحس إلى مجرد الصورة. وأما الخيال فإنه ي مجرد الصورة تجريداً أكثر من ذلك، وذلك أنه يستخلص الصورة وإن غابت المادة، لكن ما يتزع للخيال من الصورة المأخوذة عن الإنسان مثلاً لا تكون مجردة عن العلاقة المادية فإن الخيال ليس يتخيل صورة إلا على نحو ما من شأن الحس أن يؤدي إليه.

وأما الوهم فإنه وإن استثبت معنى غير محسوس فلا ي مجرد إلا متعلقة بصورة خيالية، فإذاً لا سبيل لشيء من هذه القوى أن تصور ماهية شيء مجردة عن علاقة المادة وزواجتها إلى النفس الإنسانية فإنها التي تصور كل شيء بعده كما هو منفوض عنه العلاقة المادية وهو المعنى الذي من شأنه أن يوضع على كثيرين كالإنسان من حيث هو إنسان فقط فإذاً تصور هذه المعانى تدعى التصور إلى التصديق بأن يؤلف بينها على سبيل القول العازم فالشيء في الإنسان الذي تصدر عنه هذه الأفعال تسمى نفساً ناطقة، وله قوتان:

إحداهما معدة نحو العمل ووجهها إلى البدن وبها يميز بين ما ينبغي أن يفعل وما يحسن ويصح من الأمور الجزئية ويقال له العقل العملي ويستكمل في الناس بالتجارب والعادات، والثانية قوة معدة نحو النظر والعقل الخاص بالنفس ووجهها إلى فوق وبها ينال الفيض الإلهي.

و هذه القوة قد تكون بعد بالقوة لم تتعقل شيئاً ولم تصور بل هي مستعدة لأن تتعقل المعقولات، بل هي استعداد ما للنفس نحو تصور المعقولات، وهذا المسمى العقل بالقوة والعقل الهيولي.

و قد تكون قوة أخرى أخرج منها إلى الفعل، وذلك بأن يحصل للنفس المعقولات الأولى على نحو الحصول الذي ذكره، وهذا المستوى العقل بالملكة، ودرجة ثالثة هي أن تحصل للنفس المعقولات المكتسبة فتحصل النفس عقلاً بالفعل، ونفس تلك المعقولات تسمى عقلاً مستفاداً.

و لأنَّ كلَّ ما يخرج من النَّوْءَ إِلَى الْفَعْلِ فَأَنَّمَا يُخْرِجُ لَشِيءٍ وَيُفِيدُهُ تِلْكَ الصُّورَةَ فَإِذْنَ الْقَلْ بِالنَّوْءِ أَنَّمَا يُصِيرُ عُقْلًا بِالْفَعْلِ بِسَبَبِ يُفِيدِهِ الْمَعْقُولَاتِ وَيَحْصُلُ بِهِ أُثْرٌ، وَهَذَا الشَّيْءُ هُوَ الَّذِي يُفْعِلُ الْعَقْلَ فِيهَا، وَلَيْسَ شَيْءٌ مِّنَ الْأَجْسَامِ بِهَذِهِ الصُّفَّةِ فَإِذْنَ الشَّيْءِ عُقْلَ بِالْفَعْلِ وَفَتَّالَ فِيهَا فَيُسَمِّي عُقْلًا فَقَالَ وَقِيَاسُهُ مِنْ عَقْوَلَنَا قِيَاسُ الشَّمْسِ مِنْ أَبْصَارَنَا فَكَمَا أَنَّ الشَّمْسَ تَشْرِقُ عَلَى الْمُبَصِّرَاتِ فَيُوَصِّلُهَا بِالْبَصَرِ كَذَلِكَ أَثْرُ الْمَقْلَعِ يَشْرِقُ عَلَى الْمُتَغَيِّلَاتِ فَيُجَعِّلُهَا بِالْتَّجْرِيدِ عَنِ عَوَارِضِ الْمَادَةِ مَعْقُولَاتِ فَيُوَصِّلُهَا بِأَنْفُسِنَا.

فَنَقُولُ: إِنَّ إِدْرَاكَ الْمَعْقُولَاتِ شَيْءٌ لِلنَّفْسِ بِذَاتِهَا مِنْ دُونِ اللَّهِ لَا تَكُونُ قَدْ عَلِمْتَ أَنَّ الْأَفْعَالَ الَّتِي بِالْأَكْلَةِ كَيْفَ يَبْنِيُ أَنَّ تَكُونُ، وَنَجَدُ أَفْعَالَ النَّفْسِ مُخَالَفَةً لَهَا، وَلَوْ كَانَ يَعْقُلُ بِالْأَكْلَةِ لَكَانَ يَعْقُلُ الْأَكْلَةَ دَائِمًا لَأَنَّهَا لَمْ تَخْلُ إِيمَانًا أَنَّ تَعْقُلُ الْأَكْلَةَ بِحَصْولِ صُورَةِ الْأَكْلَةِ، أَوْ بِحَصْولِ صُورَةِ أُخْرَى، وَمَحَالُ أَنْ يَعْقُلَ الشَّيْءَ بِصُورَةِ شَيْءٍ آخَرَ فَإِذْنَ يَعْقُلُهُ بِصُورَتِهِ فَإِذْنَ يَجِبُ أَنْ تَحْصُلَ صُورَتِهِ، وَحَصْولُ صُورَتِهِ لَا يَخْلُو مِنْ وِجْوهٍ: إِيمَانًا أَنْ تَحْصُلَ الصُّورَةُ فِي نَفْسِ النَّفْسِ مِبَانَةً لِلْأَكْلَةِ، أَوْ تَحْصُلَ الصُّورَةُ فِي نَفْسِ الْأَكْلَةِ، أَوْ تَحْصُلَ الصُّورَةُ فِيهَا. جَمِيعًا: فَإِنْ كَانَتِ الصُّورَةُ تَحْصُلُ فِي النَّفْسِ وَهِيَ مِبَانَةٌ فَلَهَا فَعْلٌ خَاصٌ لَأَنَّهَا قَدْ قَبَلتِ الصُّورَةَ مِنْ غَيْرِ أَنْ حَلَّتْ تِلْكَ الصُّورَةُ مَعَهَا فِي الْأَكْلَةِ، فَإِنْ كَانَ حَصْولُ الصُّورَةِ فِي الْأَكْلَةِ فَيَجِبُ أَنْ يَكُونَ الْعِلْمُ بِهَا دَائِمًا إِذَا كَانَ الْعِلْمُ بِحَصْولِ الصُّورَةِ فِي الْأَكْلَةِ، وَإِنْ كَانَ بِحَصْولِهِمَا فِي كُلِّيْمَاهُمَا فَهَذَا عَلَى وَجْهِيْنِ: أَحَدُهُمَا أَنْ يَكُونَ إِذَا حَصُلَ فِي أَنَّهُمَا كَانَ حَصُلَ فِي الْآخِرِ لِمَقَارَنَةِ الْذَّاتَيْنِ فَيَجِبُ أَنْ يَكُونَ إِذَا كَانَتِ فِي الْأَكْلَةِ صُورَتِهَا أَنْ تَكُونَ أَيْضًا فِي النَّفْسِ إِذَا كَانَتِ بِمَقَارَنَةِ الْذَّاتَيْنِ فَيَكُونُ حِينَئِذٍ الْعِلْمُ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ دَائِمًا، أَوْ يَكُونَ يَحْتَاجُ أَنْ تَحْصُلَ صُورَةً أُخْرَى مِنَ الرَّأْسِ فَتَكُونُ فِي الْأَكْلَةِ صُورَتَانِ مُرَتَّبَيْنِ، وَمَحَالُ أَنْ تَكُونَ الصُّورُ إِلَّا بِمَوَادَهَا وَأَعْرَاضَهَا، وَإِذَا كَانَتِ الْمَادَةُ وَاحِدَةٌ وَالْأَعْرَاضُ وَاحِدَةٌ لَمْ تَكُنْ هُنَاكَ صُورَتَانِ بَلْ صُورَةً وَاحِدَةً؛ ثُمَّ إِنْ كَانَ الصُورَتَانِ فَلَا يَكُونُ بَيْنَهُمَا فَرْقٌ بِوَجْهِهِ فَلَا يَبْنِيُ أَنْ يَكُونَ أَحَدُهُمَا مَعْقُولاً دُونَ الْآخِرِ؛ وَإِنْ سَامَحْنَا وَقَلَّنَا إِنَّ الصُّورَةَ وَحْدَهَا لَا تَهْتَهِنَّ.

أن تكون معقولة ما لم نجد صورة أخرى فلابد من أن نقول حينئذ إن كل واحدة من الصورتين معقولة فإذاً لا يمكن أن تعقل الآلة إلا مرتين ولا يمكن أن تعقل مرتة واحدة؛ فإن كان شرط حصول الصورتين فيما ليس على سبيل الشرطة بل على سبيل أن يحصل في كل واحد منها صورة ليست هي بالعدد التي هي في الأخرى رجع الكلام إلى أن للنفس بانفرادها صورة وقوى ما؛ فقد بان من هذا إن للنفس أفعالاً خاصة وقبولاً للصورة المعقولة لاتنفع تلك الصورة في الجسم ليكون جوهر النفس بانفراده محلّاً لتلك الصورة.

تبصرة: قد سلك الشيخ على وزان هذا المسلك من عيون الحكمة في كتابه الفارسي دانت نامه علائي أيضاً.

تبصرة: العجتان الثالثة والرابعة من سبع الإشارات هما مأخوذتان من البرهان السادس من الشفاء وأولتان إليه على التفصيل الذي يلى ذكره:

الحججة الثالثة من الفصل الرابع من النمط السابع من الإشارات على تجزء النفس الناطقة في الحقيقة مستخرجة من البرهان السادس المذكور من الشفاء ثم على سياق ما في الإشارات جعلت في الزبر الحكيمية حجة على تجزءها بتقريرات أخرى يقرب بعضها من بعض. ثم أورد عليها بعض الاعتراضات سنتلوها عليك مع أجوبتها الشافية.

أما تقرير الشيخ في الإشارات فهو ما يلى:

زيادة تبصرة، ما كان فعله بالألة ولم يكن له فعل خاصٌ لم يكن له فعل في الآلة، ولهذا فإن القوى الحساسة لا تدرك آلاتها بوجيه، ولا تدرك إدراكاتها بوجه لأنها لا آلات لها إلى آلاتها وإدراكاتها، ولا فعل لها إلا بآلاتها أو ليست القوى العقلية كذلك فأنها تقلل كل شيء انتهى.

أقول: هذه الحجة مذكورة في طهارة الأعراق لابن مسکویہ ايضاً. وهي الحجة الثانية في معتبر أبي البركات على تجزء النفس (ج ۲، ص ۳۵۷، ط حیدرآباد)؛ والدليل الثامن من مباحث الفخر على ذلك (ج ۲، ص ۳۷۱، ط حیدرآباد)؛ والوجه الخامس من تجربة المحقق الطوسي (ص ۱۸۶، بتصحیح الراقم وتعليقاته عليه)؛ والحججة التاسمة

من نفس الأسفار (ج ٤، ص ٧٣، ط ١)، والدليل الخامس من الحكمة المنظومة للحكيم السبزواري (ص ٣٠٢، ط اعلى)؛ والبرهان الخامس من أسرار الحكم للحكيم المذكور (ج ١، ص ٢٤٦، بتصحيح الأستاذ العلامة الشعراوي).

قال المحقق الطوسي في شرح الفصل المذكور من الإشارات ما هذا لفظه:

هذه حجة ثلاثة وهي أرضع من المذكورتين قبليها. وهي مبنية على قضية واضحة هي أن كل فاعل ليس له فعل إلا بتوسط آلة فلما فعل له في شيء لا يمكن أن يتوسط آلة يبينه وبين ذلك الشيء، ويتفرع منه مقدمة هي كبرى هذه الحجة وهي قولنا: كل مدرك بالآلة جسمانية فلا يمكنه أن يدرك ذاته ولا آلة ولا إدراكه فإن الآلة الجسمانية لا يمكن أن تتوسط بينه وبين هذه الأمور؛ وصفيتها قولنا: والعاقلة مدركة لذاتها، ولإدراكاتها، ولجميع ما يظن أنها آلاتها، والتبيعة قولنا: فليست العاقلة مدركة بالآلة جسمانية. واعتراض الفاضل الفاضل الشارح على ذلك بتجويز تعلق المدركة الجسمانية ب نفسها وبمادتها متدفع بما مر في النط السادس من استثناء صدور الأفعال عن القوى الحالية في الأجسام من غير توسط تلك الأجسام. والشيخ أنسا تقول بالقوى الحسائية التي لا يمكن لها أن تدرك نفسها، ولا آلاتها ولا إدراكاتها لإيضاح فساد الحكم على القوى الجسمانية المدركة بإدراك كل شيء. انتهى كلامه في الشرح.

بيان: قول الشيخ: «ولم يكن له فعل في آلة». المراد من الفعل هنا الإدراك والتعقل. قوله: «لأنها لا آلات لها إلى آلاتها»، أي لأن القوى الحسائية لا آلات لها تتوسط تلك الآلات بين القوى الحسائية وآلاتها وإدراكاتها. ومما أفاد القطب في المحاكمات في بيان حاصل الحجة أن القوة العاقلة تدرك نفسها وإدراكاتها وآلاتها، وكل قوة لا تدرك إلا بالآلة لأن تدرك نفسها ولا آلاتها لامتناع أن يتوسط الآلة بين الشيء نفسه وبين الشيء وإدراكاته، وبينه وبين الآلة. ويمكن أن توجه بقياس استثنائي فيقال: لو كانت القوة العاقلة لا تدرك إلا بالآلة لما عقلت نفسها ولا إدراكاتها ولا آلتها لكنها تعلم نفسها وإدراكاتها وجميع ما يظن به أنه أنها كالقلب والدماغ

فليست القوة العاقلة مما لا تدرك إلا بالآلة. قوله: «لاتها لا آلات لها إلى آلاتها» وإنما لزم التسلسل في الآلات.

قول المحقق الشارح: «مندفع بما مر في النمط السادس» كما أن الشيخ بعد البحث عن تأثير المقارنات وتأثيرها من النمط السادس قال في الفصل السادس والثلاثين منه المعنون بقوله: «تذنيب قد استبان أنه ليست الأجسام...» ما هذا لفظه:

وأنت إذا فكرت مع نفسك علمت أن الأجسام أنها تفعل بصورها، والصور القائمة

بالأجسام والتي هي كمالية لها أنها تصدر عنها أفعالها بتوسيط ما فيها قوامها إلخ.

وأقول: يعني بالتي هي كمالية لها الأعراض والنفس. أنها الأعراض فالامر فيها بين من كونها كمالات ثانية. وأنما النفوس فلأن النفس كمال أول لجسم طبيعي إلى ذي حيوة بالقوة كما تقدم في العين الثانية. والمراد من صدور أفعالها عنها بتوسيط ما فيها قوامها، صدورها عن الأجسام من حيث أفعالها الآلية لا مطلق أفعالها كالتعقل وإدراك ذاتها والآتها وذلك لأن النفوس الإنسانية من المفارقات بل الحيوانية أيضاً لهاتجرد يبرز خي. وأنما في الأعراض فتصورها عنها بتوسيط ما فيها قوامها مطلقاً.

وقوله: «و الشیخ أنما تمثل...» يعني لما كان عدم إدراك القوى العساسة أنفسها والآتها وإدراكها أمراً واضحاً تمثل الشيخ بها لإيضاح فساد الحكم على القوى الجسمانية المدركة، بأنها مدركة كل شيء؛ لأن الشيخ أثبت مدعاه بالتمثيل المنطقي حيث تمسّك بالقوى العساسة، وبالجملة أن التمسّك بها على سبيل التسلق لا على سبيل التمثيل.

اعلم أنّ صاحب المعتبر وكذلك صاحب المباحث قد اعترضا على العجة وأطلاعاً في الاعتراض بلاطائل تحته. وصاحب الأسفار بعد تقرير العجة على سياق ما في المباحث أجاب عن اعتراضه مع ما فيه من مزيد استبعاد في تجرد الخيال أيضاً. فنذكر ما في المباحث أولاً، ثم تتبعه بما في الأسفار، وبعد ذلك نحكى تقرير ما في المعتبر، ثم نهدى إليك جواب اعتراضه. قال في المباحث:

الدليل الثامن قالوا: النفس غنية في أفعالها عن المحل، وكل ما كان غنياً في فعله عن

محل يحتمل فهو في ذاته أيضاً يكون غنياً عن محل يحتمل، فالنفس غنية عن المحل.
أثناً ببيان أنَّ النفس غنية في فعلها عن المحل فوجوه ثلاثة:
الأول أنها تدرك نفسها، ومن المتسرع أن يكون بينها وبين ذاتها آلة فهي في إدراك
ذاتها غنية عن الآلة.

الثاني أنها تدرك إدراكاتها لنفسها وليس ذلك بالآلة.

الثالث أنها تدرك آيتها التي تدعى لها، وليس بينها وبين آيتها آلة أخرى فثبتت أنَّ
النفس غنية في فعلها عن الآلة والمحل، وكل ما كان كذلك فهو في ذاته أيضاً يكون
غنياً عن المحل لوجهين:

أحد هما أنَّ القوى النفسانية لما كانت جسمانية، وكانت محتاجة في ذاتها إلى محالها
لا جرم تعذر عليها إدراك ذاتها وإدراك إدراكاتها وإدراك آيتها فلو كانت القوة العاملة
جسمانية لتتعذر عليها ذلك.

و ثانهما أنَّ مصدر الفعل هو الذات فلو كانت الذات متعلقة في قواها ووجودها
بذلك المحل كان الفعل صادراً عن تلك الجهة فيكون للجهة المتعلقة بذلك الفعل
مدخل في ذلك الفعل فيكون الفعل بمشاركة ذلك المحل وقد فرض أنه ليس كذلك
فظاهر أنَّ النفس غنية عن المادة.

ولقائل أنَّ يقول: لم قلتم أنَّ القوة العاملة لـَّما كانت وحدتها هي المدركة لذاتها،
ولا إدراكتها لذاتها، ولا إدراكتها لآيتها وجب أن لا تكون جسمانية فأثنا قولكم إنَّ القوى
الحساسة لـَّما كانت جسمانية تعذر عليها ذلك فالقوة العاملة لو كانت جسمانية تعذر
عليها ذلك.

فنقول: لم قلتم إنَّ تلك القوى أثناً تعذر عليها هذه الإدراكات لكونها جسمانية، وهل
هذا إلا من باب التمثيلات التي يتبعها نسادها في المنطق؟

و أثنا قولهم: ما لا يتوقف في اقتضائه لآثاره على المحل لا يتوقف في ذاته على
المحل، فنقول: أليس أنَّ الصور والأعراض محتاجة إلى محالها، وليس احتياجاً إليها إلى
محالها إلا ب مجرد ذاتها ثم لا يلزم من استقلالها باقتضاء ذلك الحكم استثناؤها في

ذواتها عن تلك المعال فعلمـا أـنـه لا يلزم من كـونـ الشـيءـ مـسـتـقـلاـ بـاقـضـاءـ حـكـمـ منـ الـاحـکـامـ أـنـ يـكـونـ مـسـتـقـنـيـاـ فيـ ذـاتـهـ عـنـ الـمـحـلـ.ـ بلـ تـقـولـ:ـ إـنـ جـمـيعـ الـآـتـارـ الصـادـرـةـ عـنـ الـأـجـسـامـ وـمـبـادـيـهـاـ قـوىـ وـأـعـرـاضـ مـعـدـوـدةـ فـيـ تـلـكـ الـأـجـسـامـ وـلـيـسـ لـمـحـالـ تـلـكـ الـقـوـىـ مـدـخـلـ فـيـ اـقـضـاءـ تـلـكـ الـآـتـارـ لـأـنـ مـحـالـهـاـ أـجـسـامـ وـالـأـجـسـامـ بـماـ هـيـ أـجـسـامـ يـسـتـعـيـلـ أـنـ يـكـونـ لـهـاـ أـثـرـ فـيـ هـذـهـ الـأـحـکـامـ الـمـخـصـوصـةـ فـعـلـمـاـ أـنـ الـمـسـتـقـلـ بـاقـضـاءـ تـلـكـ الـأـحـکـامـ هـيـ تـلـكـ الـأـعـرـاضـ وـحـدـهـاـ،ـ تـمـ لـأـيـلـمـ مـنـ اـنـفـارـهـاـ بـاقـضـاءـ تـلـكـ الـأـحـکـامـ استـفـانـهـاـ عـنـ مـحـالـهـاـ فـكـذـلـكـ هـاهـنـاـ.ـ اـنـتـهـيـ كـلـمـ الـفـخـرـ.

وـأـقـولـ:ـ إـنـهـ أـجـادـ فـيـ تـقـرـيرـ الـحـجـةـ.ـ وـأـنـاـ قـولـهـ فـيـ الـاعـتـراضـ:ـ «ـوـهـلـ هـذـاـ إـلـاـ مـنـ بـابـ التـمـثـيلـ؟ـ»ـ فـقـدـ دـرـيـتـ آـنـفـاـ أـنـهـ مـنـ بـابـ التـمـثـيلـ لـاـ التـمـثـيلـ.ـ وـأـنـاـ قـولـهـ:ـ «ـلـيـسـ اـحـتـيـاجـهـاـ إـلـىـ مـحـالـهـاـ إـلـاـ بـمـجـرـدـ ذـوـاتـهـاـ»ـ فـعـرـادـهـ أـنـ الـصـورـ وـالـأـعـرـاضـ مـعـ اـحـتـيـاجـهـاـ فـيـ ذـوـاتـهـاـ إـلـىـ مـحـالـهـاـ لـيـسـ فـيـ فـعـلـهـاـ مـحـتـاجـةـ إـلـيـهـاـ بـلـ صـدـورـ الـفـعـلـ مـنـهـاـ بـمـجـرـدـ ذـوـاتـهـاـ،ـ وـأـنـتـ قـدـ دـرـيـتـ آـنـفـاـ أـيـضـاـ اـمـتـنـاعـ صـدـورـ الـأـفـعـالـ عـنـ الـأـمـورـ الـحـالـةـ فـيـ الـأـجـسـامـ مـنـ غـيرـ تـوـسـطـ تـلـكـ الـأـجـسـامـ.ـ وـقـدـ حـانـ أـنـ نـذـكـرـ مـاـ أـفـادـهـ صـاحـبـ الـأـسـفارـ فـيـ الـحـجـةـ مـنـ تـقـرـيرـهـاـ الـأـمـتنـ،ـ وـاستـبـاطـهـ التـجـرـيدـ الـأـعـمـ،ـ وـجـوابـهـ عـنـ اـعـرـاضـاتـ الـمـبـاحـثـ فـهـيـ مـاـ يـلـيـ:

الـحـجـةـ الثـامـنـةـ أـنـ الـنـفـسـ غـنـيـةـ فـيـ فـعـلـهـاـ عـنـ الـبـدـنـ،ـ وـكـلـ غـنـيـةـ فـيـ فـعـلـهـاـ عـنـ الـمـحـلـ فـهـوـ غـنـيـةـ فـيـ ذـاتـهـ عـنـهـ،ـ فـالـنـفـسـ غـنـيـةـ عـنـ الـمـحـلـ.ـ أـنـاـ أـنـهـاـ غـنـيـةـ فـيـ فـعـلـهـاـ عـنـهـ فـلـوـجـوهـ ثـلـاثـةـ:ـ أـحـدـهـاـ أـنـهـ يـدـرـكـ ذـاتـهـاـ،ـ وـمـنـ الـمـسـتـعـيـلـ أـنـ يـكـونـ بـيـنـهـاـ وـبـيـنـ ذـاتـهـاـ آـلـهـ،ـ فـهـيـ فـيـ إـدـراـكـهـاـ ذـوـاتـهـاـ غـنـيـةـ عـنـ الـآـلـهـ.

وـثـانـيـهـ أـنـهـ تـدـرـيـكـ إـدـراـكـهـاـ لـنـفـسـهـاـ وـلـيـسـ ذـلـكـ بـآلـهـ.ـ وـثـالـثـهـ أـنـهـ تـدـرـيـكـ آـلـهـاـ وـلـيـسـ بـيـنـهـاـ وـبـيـنـ آـلـهـاـ آـلـهـ آـخـرـىـ.ـ فـنـبـتـ أـنـ الـنـفـسـ غـنـيـةـ فـيـ فـعـلـهـاـ عـنـ الـآـلـهـ وـالـمـحـلـ،ـ وـكـلـ مـاـ كـانـ كـذـلـكـ فـهـوـ فـيـ ذـاتـهـ أـيـضـاـ غـنـيـةـ عـنـ الـمـحـلـ؛ـ وـذـلـكـ لـأـنـ كـوـنـ الشـيءـ فـاعـلـاـ مـتـقـوـمـ بـكـوـنـهـ مـوـجـودـاـ،ـ فـلـوـكـانـ الـوـجـودـ مـتـقـوـمـاـ بـالـمـحـلـ لـكـانـ الـفـعـلـ مـتـقـوـمـاـ أـيـضـاـ بـهـ لـأـنـ الإـيـجادـ فـرعـ الـوـجـودـ وـالـفـعـلـ بـعـدـ الذـاتـ،ـ فـحـاجـةـ الذـاتـ وـالـوـجـودـ إـلـىـ شـيـءـ يـسـتـلـزـمـ حـاجـةـ الـإـيـجادـ وـالـفـعـلـ إـلـيـهـ مـنـ غـيرـ عـكـسـ.ـ وـلـهـذـاـ لـاـ يـفـعـلـ

شيء من القوى الجسمانية إلا بمشاركة الجسم. ولأجل كون العواص وغيرها من القوى الجسمانية الوجود لا تدرك ذاتها ولا إدراها لها ذاتها ولا إدراها لها لأنها فلو كانت النفس جسمانية لتعذر عليها ذلك وقد ثبت أنها ليس كذلك فثبت أنها غير جرمية. أقول: هذا البرهان دال على تجرد النفس عن البدن سواء كانت قوة عاقلة بالفعل، أو كانت متخيلة، إذ للخيال أيضاً أن يتخيل ذاتها وأيتها ويفعل فعلها من غير مشاركة البدن؛ ولهذا يتغيل أشياء خارجة عن هذا العالم الطبيعي مما لا يكون بينها وبينه علاقة وضعية بالقرب والبعد. فعلم أن فعلها ليس بالله بدنية وإن كان محتاجاً إلى البدن في الابتداء كحاجة العقل إليه أيضاً من جهة الإعداد وتحصيص الاستعداد. واعتراض صاحب المباحث على مقدمة هذا البرهان بوجهين: الأول بأن الصور والأعراض محتاجة إلى معالتها، وليس احتياجها إلى معالتها إلا بتجدد ذاتها، ثم لا يلزم من استقلالها بهذا الحكم استقلالها في ذاتها عن تلك المعال. الثاني أن جميع الآثار الصادرة من الأجسام مياديها قوى وأعراض في تلك الأجسام، وليس لمعال تلك القوى مدخل في اقتضائها تلك الآثار لأن معالها أجسام، والأجسام بما هي أجسام يستحيل أن يكون لها أثر في هذه الأحكام المخصوصة فلعلنا أن المستقل في اقتضاء تلك الأحكام هي تلك الأعراض والقوى الحالة وعدها، تم لا يلزم من استقلالها وانفرادها في تلك الأحكام استقلالها عن معالتها في الوجود.

أقول في الجواب: أما عن الأول فإن الاحتياج والإمكان وما أشبهها أمور عقلية وأحكام ذهنية تعرض الماهيات بحسب ملاحظة الذهن إليها من حيث هي هي، والكلام في الأفعال والأحكام الخارجية والصور الحالة والأعراض، حاجتها إلى المواد والمواضيعات ليست أمراً زائداً على وجوداتها، وجوداتها متقومة بال محل، فكيف تكون مستغنية عن المحل بنفسه ما به الحاجة إلى المحل أعني الوجود الحلول؟

وأما عن الثاني فإننا لا نسلم أن معال القوى والأعراض لا دخل لها في التأثير، كيف والتأثير يحتاج إلى وضع خاص ونسبة معينة للمؤثر بالقياس إلى المتأثر، والوضع

لا يقوم إلا بالجسم، والذي يذكر في الطبيعتين أنَّ الجسم بما هو جسم لا يكون سبباً لفعل خاص كحرارة أو بروادة أو شكل أو حركة وإنْ كان جميع الأجسام مشاركة فيه، لا ينافي هذا الحكم إذ المراد بنفي السبيبة عن الأجسام نفي سببها بالإستقلال لا نفي سببها مطلقاً وإنْ كانت بالجزئية والدخول حتى لو فرض العراراة مجردة عن الأجسام وكانت فاعلة لهذه السخونة؛ والسوداد لو فرض تعززه عن الأجسام وكانت أيضاً قابضاً للبصر، كيف والمسألة أعنى كون تأثير القوى الحالة في محل بمشاركة برهانية قطعية لا يتطرق في مقدمتها شك أصلاً.

انتهى كلام صاحب الأسفار. قوله: «هذا البرهان دال على تجرُّد النفس عن البدن» يعني عن البدن الطبيعي، لا عن البدن مطلقاً وذلك لما ثبت بالبراهين القاطعة من أنَّ النفس لا تخلو عن أجسام متفاوتة بالكمال والتقص بحسب نشأتها وهي لا تنافي تعززها. قوله: «ولهذا يتخيّل أشياء خارجة عن هذا العالم الطبيعي» وهي كجبل من ياقوت وبعر من زيق ونحوها. وكلامه هذا إشارة إلى الحجة الأولى التي عوقل عليها أفلاطون الآلهي على تجرُّد النفس وقد تقدّم نقلها وبيانها فتذكّر.

وقوله: «واعتراض صاحب المباحث على مقدمة هذا البرهان» أي على قوله وكل ما كان كذلك فهو في ذاته أيضاً غني عن محل.

وقوله: «من استقلالها بهذا الحكم» المراد من الحكم هذا، هو الإحتياج إلى المحل، وأما ما في المعتبر من تقرير الحجة والاعتراض عليها، فالتقرير موجز مفيد، والاعتراض مدفوع بما يأتي من وجه الدفع. قال في التقرير:

احتجموا على أنَّ النفس من الجواهر التي وجودها لا في موضوع لكنها ليست بجسم... وبأنَّ القوى الجسمانية المذكورة لا تدرك ذواتها وألاتها، والنفس الناطقة التي هي عقل الإنسان، تعقل ذاتها، والبدن الذي هو آلتها، وسائر أجزائه وأعضائه التي هي آلات خاصة لكل صفت من صفاتها.

ثم أخذ في الاعتراض عليها بقوله:

وأنا القائلة بأنَّ القوى الجسمانية لا تدرك ذواتها وألاتها، فجوابها أنَّ هذا الإدراك

إن كان من المدرك بمغير واسطة فلا القوة الباصرة ولا العقل يدركان آتىهما، وإن كان بواسطة فالعقل يدرك آليته ويعرفها بعلم فيه حدود وسطى، ودلائل هي الوسائل في العلم، والعين أيضاً تبصر ذاتها، بل القوة الباصرة تبصر العين التي هي آنها بواسطة كالمرأة، وتلك الواسطة في الدلالة للقدرة المقابلة كالمرأة في الإبصار للباصرة. ويقى إدراك الذات متشابهاً في الإدراكات الحسية والمقلالية، فإن كان المدرك فيها كلها نفس الإنسان الواحد كما قلنا فهي تدرك ذاتها، وأنها أدركت في كل ما يدرك ومع كل إدراك فتبصر وتسمع وتشعر بذاتها وإيصالهاو سمعها وأنها أبصرت وسمعت فإن الإنسان يشعر من ذاته بذاته في سائر أعماله الإرادية وإدراكاتها وإن كانت المدركات الحسية قوى آخر غير ذات النفس فهي غير ذات الإنسان الذي يعرض حال نفسه على نفسه فيعلم حاله ولا يعلم حالها في ذلك وهل تدرك ذواتها أم لا لأنها غير ذاته وهو يشعر بحال ذاته من ذاته ولا يلزم أن يشعر بحال غيره من ذاته، فاما حديث الآلة فما لا يدرك إلا بالآلة معينة لا يدرك بسواءها لا يدرك الآلة فإن الإنسان إذا كان لا يضر إلا بيئته وأن كان هو الباصر فلا عين له يضر بها عينه، وكذلك لا يضر ذاته بيئته لأن العين لا تتوسط بينه وبين ذاته وكيف ونفسه غير مرئية بالعين ولا بشيء من العواوس لأنها ليست من جنس ما يدرك بالعواوس فلا هي لون راه العين، ولا صوت تسمعه الأذن، ولا حرارة يحسها اللمس، ونسبتها إلى العواوس كنسبة الصوت إلى العين، واللون إلى الأذن، والألوان هي التي يدركها البصر أولاً وبالذات ويدرك من أجلها ذات الألوان فما ليس بلون ولا ذى لون لا يدركه البصر بالذات ولا بالعرض فمن طلب أن عرى نفسه بيئته فما عرف نفسه ولا عينه.

أما الجواب عن الاعتراض فنقول: قوله: «فلا القوة الباصرة ولا العقل يدركان آتىهما» لو لم يدرك جوهر العقل أى النفس الناطقة آلاته بذاته فكيف يستعمل كل واحدة منها فيما خلقت لأجله بحيث لا تعصيه ما أمره وتفعل ما أمرت به؟ تم كيف يتصور توسط الآلة بيئته وبين آلاته ويلزم من التفوظ بالتوسيط تسلسل الآلات، فضلاً عن توسيطها بيئته وبين إدراكه ذاته؟ فلا يكون إدراك الذات متشابهاً في الإدراكات

الحسبية. تم إثبات جوهر النفس ذاته أى علمه بنفس ذاته علم شهودي، والعلم الذي فيه حدود وسطى ودلائل هي الوسائل في العلم هو علم فكري فأين أحدهما من الآخر؟. قوله: «فإن كان المدرك فيها كلها نفس الإنسان الواحد...» نعم مدرك جميع الإدراكات الحسية والعقلية هو جوهر النفس الناطقة، وجميع أفعال الإنسان مستند إلى هوية واحدة وهي ذات نفسه «ما جعل الله لرجل من قلبي في جوفه» (الأحزاب ٥) تم أن إسناد كل واحد من الأفعال الحسية إلى آلة معينة وصدره عنها لا يخرجه عن الإسناد إلى الهوية الواحدة فإن قوى النفس كلها من شؤنها. وجوهر النفس له فعلان أحدهما لا يحتاج فيه إلى آلات وإن كانت في بده الأمر معدات لاعتلاله الوجودي وارتقائه التوري وذلك كتعلقه وعلمه بذاته وتلقئه العقائق من صنع الملكوت؛ والآخر ما يفتاق فيه إليها وذلك كتعلقه بالأشياء الخارجية الطبيعية. ولا يخفى عليك أن تلك الاعتراضات كأنها خزعبلات اشتغل بها صاحب المعتبر، والحكيم لا يتفوه بها، والفاليسوف الآلهي بمعزل عنها، نعم من كان متفلسفاتياً لا يأس به.

وأما تقرير العجالة على ما في تجربة الاعتقاد وشرحه كشف المراد فنقول: المحقق الطوسي أشار إليها موجزاً على دأبه في التجربة بقوله: «و هي جوهر مجرد...» ولاستلزم استغناه العارض استغناه المعروض» وعنى بالعارض التعلم، وبالمعروض النفس. وكلام الشارح العلامة في بيانه هو نحو ما تقدم من شرح المحقق الطوسي على الإشارات في بيان العجالة، ومع ذلك لعل في نقل عبارة الكشف مزيد إيضاح فيها، قال: هذا وجه خامس يدل على تجزء النفس العاقلة، وتقريره: أن النفس تستغنى في عارضها وهو التعلم عن المحل، فتكون في ذاتها مستفينة عنه لأنَّ استغناه العارض يستلزم استغناه المعروض لأنَّ العارض يحتاج إلى المعروض، فلو كان المعروض يحتاجا إلى شيء لكان العارض أولى بالاحتياج إليه فإذا استفني العارض وجب استغناه المعروض. وبين استغناه التعلم عن المحل أنَّ النفس تدرك ذاتها لذاتها، وكذا تدرك آيتها، وتدرك إدراها لذاتها ولآيتها، كل ذلك من غير آلة متوسطة بينها وبين هذه المدركات فإذاً هي مستفينة في إدراها لذاتها ولآيتها ولإدراها عن

الآلة فتكون في ذاتها مستغنیة عن الآلة أيضاً. فقوله ﴿فَلَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾: «و لاستلزم استثناء العارض» عنى بالعارض هنا التمقل؛ و قوله: «استثناء المعروض» عنى به النفس التي يعرض لها التمقل، انتهاء ما في الكشف. ولا يخفى عليك أن تقرير الحجة متى و شرحاً تام، إلا أن التعبير بالعارض والمعروض فقد دربت ما فيه مراراً. وأما بيان الحجة على ما في الحكمة المنظومة للمتاز السبزواري فقال:

كذا الفنا فعلاً كدرك الذات و درك ذر الذات والألات

نعم شرحه بقوله:

والخامس قولنا: كذا الفنا عن المادة للنفس فعلاً أي في الجملة وفي بعض الأفعال. أنها قلنا في الجملة وفي بعض الأفعال إذ من المتقررات أن النفس جوهر مفارق في ذاته دون فعله عن المادة فهو محتاج في فعله إليها؛ وفي الموضعين تحقق الطبيعة بتحقق فرد ما وانتفائها بانتفاء جميع الأفراد. كدرك الذات أي درك النفس ذاتها، ودرك درك الذات، ودرك الآلات كالقوى. بيانه أن النفس غنية في فعلها عن المحل، وكل غنى في فعله عن المحل غنى في ذاته. أما الصغرى فكما في الأمثلة المذكورة. إن قلت: كيف يكون إدراك النفس ذاتها أو إدراك إدراها فعلها وهم حضوران ليسا زائدين على ذاتها والشيء لا يكون فعلاً لنفسه؟ قلت: قد اتفقنا في ذلك أثر صدر المتألهين ﴿إِنَّ الْأَنْجَوْنَ﴾ ووجه أن ذاتها وإدراها لها ذاتها وإن اتعدا مصداقاً إلا أنها اختلافاً مفهوماً؛ وهذا القدر كاف إذ الأحكام تختلف باختلاف المعنوانات، كيف والعليمة على ما هو التحقيق هي النشأن والوجود سابق على كل العينيات. وأما الكبرى فلاته لواحتاج في ذاته لاحتياج في فعله إذ الشيء مالم يوجد لم يوجد. انتهاء بيانه الشريف. قوله: «فكما في الأمثلة المذكورة» يعني بها إدراك النفس ذاتها، وإدراك إدراها، وإدراها آلاتها. وقد أفاد في أنتهاء التقرير نكتة سامية في معنى من معانى «من عرف نفسه فقد عرف ربه». وذلك لأن قوى النفس بل بدنها من شؤونها، فهي عالية في دنوتها ودانية في علوها فأين التكبر والتعدد حتى يقال: إن ذلك فاعل وإن هذا فعله؟ فأجاب بأنَّ الوجه أن ذاتها إلخ، فمن عرف نفسه عرف سر قوله (سيحانه): «هو الأول والآخر

والظاهر والباطن»، قوله (تعالى شأنه) «وخلق كل شيء» و«خالق كل شيء»، ونحوها. و قوله: «قد افتينا في ذلك إلخ». أقول: إنَّ ذلك القول الفصل تجده في صحف السابقين من مشايخ العرفان كثيراً مثل ما قال القمرى في الفصل الأول من شرحه على فصوص الحكم: «وأيجاده للأشياء اختفاوه فيها مع اظهاره إياتها (ص ٧، ط ١ - ايران). ومثل ما أفاد من تحقيق رشيق صائن الدين على بن تركه في آخر مقدمته على تمهد المزاعد في شرح قواعد التوحيد حيث قال:

إنَّ الوجود الواحد الحق الظاهر بنوره الذاتي الذي هو المتجلّى له باعتبار غيب هويته المطلقة، وإذا اعتبرت التعددات الظاهرة في مجاله التي هي عبارة عن تعدد شؤون المتجلّى حصل هناك باعتبارها في الحضرتين أربع اعتبارات: ووحدة وكثرة حقيقتيان، ووحدة وكثرة نسبتيتان؛ لمعنى اعتبرت الوحدة الحقيقة في الحضرتين المذكورتين المتميّزتين بنسبيّ الطعون وظهور قيل حق، وإن اعتبرت الكثرة الحقيقة فيما قيل خلق وسوى ومظاهر وصور وشُؤون ونحو ذلك. إلخ. (ص ٢٠ و ٢١ ط ١ - ايران).

فالوجود الواجب الواحد الصمدى تعينه وامتيازه بذاته لا بتعيين زائد عليه إذ كما أنه لا مبدء للوجود الواحد الحق الصمدى كذلك ليس في الوجود ما يغايره ليشتراك معه شيء ويتميز عنه بشيء إذ لا يتصور بعد الوجود الصمدى ثانٍ، وذلك لا ينافي ظهوره في مراتبه المتعددة، بل هو أصل جميع العبرات الصفاتية والأسمائية، والمظاهر العلمية بالفلاسفة الأقدس، والمظاهر العينية بالفيض المقدس. نعم إنَّ تميّزه عن ما سواه في التوحيد القرآني أنما هو بالتعيين الإحاطي و تميز المحيط عن المحاط لا بالتقابلى متنهما. وهذه الدقيقة قد أفادها صائن الدين على في عدة مواضع من تمهد المزاعد، منها في الفصل السابع عشر منه. وهو مطلب سام جداً في بيان التوحيد القرآني قد حررناه مستشهاداً بالآيات القرآنية والروايات المأثورة عن بيت آل الوحي عليهم السلام في رسالتنا الفارسية المسماة بـ «وحدت از دیدگاه عارف و حکیم» (ص ٦٤، ٧٥، ط ١) ونكتفى هنا بذكر ما في الشهيد، قال:

التعين أئمّا يتصرّر على وجهين إما على سبيل التقابل له، أو على سبيل الإحاطة، لا يخلو أمر الإمتياز عنّهما أصلًا، وذلك لأنّ ما به يمتاز الشيء عما يفارقه إما أن يكون ثبوت صفة للمتميّز وثبوت مقابلها لما يمتاز عنه كالمقابلات؛ وإما أن يكون ثبوت صفة للمتميّز وعدم ثبوتها للأخر كتميز الكل من حيث إنّه كل، والعام من حيث إنّه عام بالنسبة إلى أجزاءه وجزئياته، وأمارات التميّز في القسم الأول منه لا بد وأن يكون خارجاً عن المتعين ضرورة أنها نسب أو مبادى نسب من الأمور المقابلة؛ وفي الثاني لا يمكن أن يكون أمراً زائداً على المتعين ضرورة أنه بعد ما ينتهي الحقيقة المتعينة، وبه صارت الحقيقة هي هي إذ حقيقة الكل أئمّا تحقّقت كلّيه باعتبار إحاطته الأجزاء وبها يمتاز عن أجزاءه. وكذلك العام أئمّا يتحقّق عمومه باعتبار إحاطته الخصوصيات والجزئيات وجمعها تلك الخصوصيات وبها يمتاز عن خواصه ولاشك أنّ الهيئة المجموعية والصور الإحاطية التي للأشياء ليس لها حقيقة وراء اجتماع تلك الخصوصيات وأحدية جمعها، فحيثُنّ، تقول: إنّ التعين الواجبين أئمّا هو من هذا القبيل إذ ليس في مقابلته تعالى شيء ولا هو في مقابلة شيء، وإن شئت زيادة تحقّق لهذا المعنى أو إقامة بيته لهذه الدعوى فتأمل في قوله تعالى: «لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا أحد»، حيث سرى النفي فيه متوجّهاً إلى النوعين الوجوديين من أنواع المقابلات وأصنافها، وتأمل في هذه النكتة فإنّها منطوية على معانٍ جمة كثيرة الجدوى. (ص ٥٤-٥٥، ط ١، ايران).

هذا ما عندنا من الفحص والتحقيق حول الحجة الثالثة من سابع الإشارات المستنبطه من السادس نفس الشفاء، يقى الكلام في الحجة الرابعة من سابع الإشارات المستنبطه من البرهان السادس من نفس الشفاء أيضاً فنقول:

و كذلك الحجة الرابعة من خامس سابع الإشارات على تجرّد النفس في ذاتها وكمالاتها عن المادة وما يتبعها، مستخرجـة من البرهان السادس المذكور من الشفاء ومؤولة إليه، ثم تداولتها الأيدادى فأتى بها رجال العلم في صفحهم الحكيمية بتحريرات متقاربة بعضها من بعض، كلّها تقرّر تلك الحجة المدّوّنة في الإشارات، ثم بعضهم

اعتراض عليها نقداً وردأً كالغفر الرازى في المباحث وشرحه على الإشارات، والدبيران الكاتبى في حكمة العين. والحق أن الاعتراض غير وارد، والحججة قائمة على أصلها الحكيم. وبعضمهم بين مبانيتها أتم تم تبين ورد النقد والاعتراض عليها على أحسن وجه عليه المشاء كالمحقق نصير الدين الطوسي في شرحه على الإشارات. وبعضمهم أحکمها بتحقيقات رشيقه وإشارات عرضية كصدر المتألهين في الأسفار. وبعضمهم لخصها على غاية الجودة وحسن الجزاالة إثنا نثراً كالمحقق الطوسي في التبرير، وإثنا نظماً ونثراً كالمتأله السبزواري في الحكمة المنظومة، ونقله في أسرار الحكم أيضاً مترجمأً بالفارسية وهو البرهان التاسع فيه ولنا حول كلماتهم إيماضات وتوضيحات لعلها تفيد زيادة استبصار في سبيل التحقيق فنقول: قال الشيخ في الإشارات:

زيادة تبصرة: لو كانت القوة العقلية منطبعة في جسم من قلب أو دماغ لكان دائنة التعقل له، أو كانت لا تتعقل البتة؛ لأنها أنها تتعقل بحصول صورة المتعقل لها، فإن استأنفت تعقلاً بعد ما لم يكن قد حصل لها صورة المتعقل بعد ما لم تكن لها، ولأنها مادية فيلزم أن يكون ما يحصل لها من صورة المتعلق من مادته موجوداً في مادته أيضاً، ولأن حصوله متعدد فهو غير الصورة التي لم تزل له في مادته لمادته بالعدد، فيكون قد حصل في مادة واحدة مكتوفة بأعراض بأعيانها صورتان لشيء واحد مما وقد سبق بيان فساد هذا، فإذاً هذه الصورة التي بها تصير القوة المتعقلة متعلقة لأنها تكون الصورة التي للشيء الذي فيه القوة المتعقلة؛ والقوة المتعقلة مقارنة لها دائنة فإذاً أن تكون تلك القارنة توجب التعقل دائنة، أو لا تتحقق التعقل أصلاً وليس ولا واحد من الأمرين بصحيح.

بيان: الصواب أن نشرح كلام الشيخ المنشوق من الإشارات شرحاً مرجياً لكي لا يبقى إيهام في ما سيق له البرهان فنقول: لو كانت القوة العقلية منطبعة في جسم من قلب ودماغ - إنما اختصهما بالذكر لأنها أشرف الأعضاء، ولأنّ الخصم قائل بأنّ القوة العاقلة منطبعة في الدماغ - وكانت القوة العقلية دائنة التعقل لذلك الجسم، أو كانت القوة العقلية لا تتعقل بذلك الجسم البتة، وليس ولا واحد من الأمرين بصحيح وذلك لأنّ

العاقلة تعقل أعضانها منها ذلك الجسم، في وقت دون وقت. وذلك لأنَّ القوة المقلية أنها تتعقل بحصول صورة المتعقل لتلك القوة العقلية لأنَّ الإدراك أنها يكون بمقارنته صورة المدرك بالفتح للدرك بالكسر. فإن استأنفت وتجددت القوة المقلية تعقلًا بعد ما لم يكن ذلك التعقل فيكون قد حصل للقوة العقلية صورة المتعقل بالفتح بعد ما لم تكن صورة المتعقل للقوة المقلية؛ لأنَّ القوة العقلية مادية بالفرض والأمور المادية أي الجسمانية لا يمكن أن تكون فاعلة إلَّا بواسطة أجسامها التي هي موضوعاتها فاذن تلك الأجسام آلاتها في أعمالها، فيلزم أن يكون ما يحصل للقوة العاقلة من صورة المتعقل بالفتح التي هي صورة المتعقل من مادته التي هي محل تلك الصورة المتعقلة موجودًا في مادته أيضًا، فقوله من مادته متعلق بالمتعقل، وذلك لأنَّ المدرك على مensi المشاه إنْ كان مدركًا بذاته كانت المقارنة بحصول الصورة في ذاته، وإنْ كان مدركًا بالآلة كانت بحصولها في آلة والمفروض هنا الشق الثاني أي القوة العقلية مدركة بالآلة؛ لأنَّ حصول ما يحصل للقوة العقلية من صورة المتعقل من مادته متجدد فهو أي ذلك الحصول المتجدد الذي هو صورة المتعقل غير الصورة التي لم تزل أي مستمرة له في مادة ما يحصل لمادته بالعدد أي غير الصورة لمادته بالعدد فقوله لمادته متعلق بالصورة، وقوله بالعدد متعلق بالغير.

قوله: «ولأنَّ حصوله متجدد» في غير واحدة من نسخ مخطوطة من الإشارات عندنا جاءت العبارة هكذا: «ولأنَّ حصولها متجدد» فعلى الأول يرجع الضمير إلى ما، وعلى الثاني إلى صورة المتعقل، وصورة المتعقل هو بيان ما فمآل الضميرين واحد؛ فيكون قد حصل في مادة واحدة هي الآلة أي محل القوة العقلية من قلب أو دماغ، مكونة بأعراض ب Auxiliary صورتان متفاوتتان لشي واحد. والشي الواحد هو محل القوة العقلية، والصورتان إحديهما صورة الآلة المتجدد عند التعقل، والأخرى صورة تلك الآلة المستمرة الوجود حتى التعقل وعدمه، والع الحال أنَّ الأمور المتتحدة بالماهية لا تتغير إلَّا بسبب اقترانها بأمور متفايرة: إما مادية كتغير الأشخاص المتفقة بالنوع، أو غير مادية كتغير الأنواع المتفقة بالجنس، أو بسبب اقتران البعض بشيء وتجرد البعض

عنه وذلك الشيء إنما مادي وهو كثافات الإنسان الجزئي للإنسان من حيث هو طبيعة، أو غير مادي كثافات الإنسان الكلّي للإنسان من حيث هو طبيعة؛ ويتبيّن من ذلك امتناع تفاصيل الأشخاص المتفقة بال النوع كثافات صورتي الآلة المذكورتين من غير تفاصيل المادّة وما يجري مجريها على ما تبيّن في الفصل التاسع عشر من النمط الرابع حيث قال: فائدته أعلم من هذا أنّ الأشياء التي لها حدّ نوعي واحد فأنّما تختلف بعلل أخرى إلخ. وإليه أشار الشيخ بقوله: وقد سبق بيان فساد هذا. فإذا ذُكرت هذه الصورة التي بها تصير القوّة المتعقلة متعلّلة لأنّها محلّها تكون الصورة التي للشيء الذي فيه القوّة المتعقلة وذلك الشيء هو ذلك المحل والآلة من قلب أو دماغ؛ والقوّة العاقلة أي المتعقلة مقارنة لها أي لذلك الصورة دائمةً فإنّ المفروض أنّ العاقلة كانت عاقلة لأنّها بالصورة المستمرة الوجود معها، فحيث إنّها أن تكون تلك المقارنة توجّب التعلّل دائمةً أي تعلّل القوّة العقلية إليها التي هي محلّها من قلب أو دماغ دائمةً، أو لا تتحمّل التعلّل أصلاً، وليس ولا واحد من الأمرين بصحيح وذلك لأنّ القوّة العاقلة تعلّل أعضائها ومنها القلب والدماغ في وقت دون وقت فكون العاقلة منطبعة في جسم كالقلب والدماغ باطل فإذا ذُكرت هي مجرّدة عن المادة وأحكامها.

و جملة الأمر أنّ يسأل الخصم عن القوّة العاقلة هل هي مجرّدة عن الجسم والجسمانيات، أم مادية؟ فإنّ كانت مجرّدة فهو المراد، وإن لم تكن مجرّدة فهي مادية منطبعة في جسم فنقول: لو كانت القوّة العاقلة منطبعة في جسم لكانـت هي إنـما دائمة التعلـل لذلك الجسم، أو غير متعلـلة له في وقت من الأوقـات، وليس ولا واحد من الأمـرين بصـحيح بالـحجـة المـذـكـورـة فالـحجـة استـثنـائـية من مـتصـلـة مـؤـلفـة من حـملـة وـمنـفصلـة حـقـيقـية. وـالـحملـة هي قولـه: «لو كانت القوّة العاقلة منطبعة في جـسم»؛ وـالـمنـفصـلة هي قولـه: «لـكـانت هي إنـما دائـمة التـعلـل لـذـلك الجـسـم أو غـير مـتعلـلة له في وقت من الأـوقـات». فـقولـه: «ليس ولا واحد من الأمـرين بصـحيح» استـثنـائـة لـنقـيـضـ التـالـي بـفـسـادـ قـسـمـيـ المنـفصـلةـ مـعـاً، وـهو كـونـ الإـنـسـانـ مـتعـقـلاً لـأـعـضـائـهـ فيـ وقتـ دونـ وقتـ هـذـاـ تـقرـيرـ ماـ فـيـ الإـشـارـاتـ مـنـ الحـجـةـ المـذـكـورـةـ وـشـرـحـهاـ بماـ اـسـتـفـدـنـاـ مـنـ شـرـحـ المـحـقـقـ

الطوسى مع إضافات إيضاحية مثاً.

و المحقق الطوسى في خامسة الرابع من المقصد الثاني في تجريد الإعتقداد جعل هذا البرهان المذكور من الإشارات المستخرج من الشفاء، برهاناً رابعاً لتجريد النفس الناطقة وأوجز في تعبيره وأجاد فقال: «و هي جوهر مجرد.... ولحصول عارضها بالنسبة إلى ما يعقل محلأً منقطعاً».

يعنى بالعارض التعلم. وبقوله: بالنسبة إلى ما يعقل محلأً، ما يفرض محلأً لذلك العارض من قلب أو دماغ كما يقوله جماعة من القائلين بعدم تجريد النفس. وقوله: منقطعاً، صفة للمفعول المطلق المستفاد من الحصول أي حصولاً منقطعاً أي في وقت دون وقت. يعني لو كانت النفس الناطقة حالة في جسم فهو محلها، لكان دائمة التعلم له، أو كانت لا تعلقها البتة والحال أن تعلقها له حاصل حصولاً منقطعاً لا دائماً، بالبرهان المذكور.

والبرهان المذكور هو الدليل السادس في الحكمة المنظومة أيضاً. حيث قال العكيم السبزواري:

و إن بين الدرك دوماً ما ارتبط
من قابل والنفي رأساً لا وسط
نم قال في شرحه:

والسادس قوله وإن على تقدير المادية بين الدرك أي درك النفس دوماً أي دائماً، ما مفعول الدرك، ارتبط بها من قابل بيان ما، وبين النفي أي نفي دركها قابلها رأساً لا وسط أي لا واسطة. بيانه: أن النفس الناطقة لو كانت منطبعة في جسم كقلب أو دماغ أو غيرهما لكونها إثنا دائمة التعلم لذلك الجسم الذي هو قابلها، أو غير عاقلة له رأساً، ولا واسطة بين شيء هذه المنفصلة حينئذ لكن التالي باطل لأن تعلم النفس لبدنها ولكل عضو عضو منه حاصل في وقت دون وقت. وأثنا بيان الملازمة فهو أنه إثنا أن يكتفى في تعلقها لذلك المحل حضوره بنفسه لها فتكون دائمة التعلم له، أولاً بل تحتاج إلى صورة أخرى فيلزم اجتماع المتلين في مادة واحدة فيمتسع تعلقها لمحلها. والحاصل أنه على تقدير المادية في النفس لا واسطة بين الشقين فالملازمة حقة

والواسطة متحققة في الواقع فالتالي باطل (ص ٣٠٣، ط ١).

ثم أورد مثل الكاتبي والقذر الرازي على هذا البرهان العظيم بعض الشكوك، أجاب عنها المحقق الطوسي وصاحب الأسفار، على أنَّ لصاحب الأسفار بعض التحقيقات الرشيدة في المقام، ولنا تعليقات إيضاحية على كلماتهم، فنأتي بها مزيداً للاستبصار وحسماً لمادة تلك الشكوك الداحضة فنقول:

نقل الكاتبي في حكمـة العين خمس أدلة على تجرد النفس وهذا البرهان من الشفاء الخامسها، ثم شرع في الاعتراض عليها. وقال العـلامـة الحـلـيـ في شرحـهـ عـلـيـهاـ ماـ هـذـاـ لـفـظـهـ: «لـمـ ذـكـرـ الـبـرـاهـيـنـ الـمـنـقـولـةـ عـنـ الـقـدـمـاءـ شـرـعـ فـيـ الـاعـتـرـاضـ عـلـيـهـ...».

أقول: الظاهر من كلامه يستفاد أنَّ البرهان المذكور من أوائل الحكماء الذين كانوا قبل الإسلام إلا أنَّ الشيخ ذكره في الشفاء بتحرير آخر.

والكاتبي حرر البرهان بقوله:

الخامس أنَّ القوة العاقلة لو كانت جسمانية وكانت حالة في جزء من البدن، وهو محال وإلاً وكانت دائمة التعلم له، أو دائمة اللاتعلم، لأنَّ صورة ذلك الجزء إنَّ كانت كافية في تعلقها إياه لزم الامر الأول، وإلاً لتوقف إياه على حصول أخرى في مادته، لكن حصول تلك الصورة ممتنع لامتناع حصول صورتين مختلفتين في مادة واحدة فيلزم الأمر الثاني، فعلم أنَّ القوة العقلية مجردة عن المادة لكن لها حاجة إلى البدن وإنَّما تعلقت به.

ثم شرع في الاعتراض عليه بقول:

وأما الخامس فلاتسلم أنَّ صورة ذلك المضـوـ إنـ لمـ تـكـ كـافـيـ فيـ إـدـرـاكـ القـوـةـ العـاقـلـةـ إـيـاـهـ، توـقـفـ الإـدـرـاكـ عـلـىـ صـورـةـ أـخـرىـ حتـىـ يـمـتـنـعـ اـجـتـمـاعـهـمـاـ فـيـ تـلـكـ المـادـةـ، بلـ الـلـازـمـ حـيـنـتـذـ توـقـفـ الإـدـرـاكـ عـلـىـ شـيـءـ آـخـرـ فـيـجـوزـ أـنـ يـكـونـ ذـلـكـ الشـيـءـ أـمـرـاـ يـجـوزـ اـجـتـمـاعـهـ مـعـ صـورـةـ ذـلـكـ المـضـوـ فـيـهـ. اـنـتـهـيـ.

تحرير الاعتراض أنَّ نقول: لم لا يجوز أن لا يكفي صورة المضـوـ الذي جـعـلـ محلـاـ

لـلـقـوـةـ العـقـلـيـةـ فـيـ تـعـقـلـ ذـلـكـ المـضـوـ؟

قوله: «يفتقر إلى حصول صورة أخرى مساوية للصورة الأولى وحيثند يجتمع صورتان في محل واحد».

فأنا: لا يلزم من عدم الاكتفاء بالصورة الأولى افتقاره إلى صورة أخرى لجواز أن يتوقف الإدراك على حصول شرط غير حصول صورة ثانية فلا يلزم اجتماع صورتين لمعقول واحد.

أقول: انتهى تقرير الاعتراض. والعبارة من العلامة الحلى في شرحه على حكمة العين، وبعد تقريره هذا اعتبره هذا اعتراض على اعتراض الكاتبى بقوله:

و هذا الاعتراض ليس بجيد لأن التعلق عندهم هو اقتران صورة المعقول بالعاقل، فتلك الصورة إن كانت هي الصورة المنطبعة في المادة لزم دوام التعلق بدوام تلك الصورة، وإن كانت صورة أخرى لزم اجتماع المثلين، وحيثند لا يرد ما ذكره من الاعتراض لأنّه يخرج التعلق عن حقيقته التي هي الحصول من حيث هو حصول لا باعتبار اقتران أمر آخر ولا باعتبار عدمه.

ثم قال: بل الوجه أن يقال: إن الصورة الثانية حكاية للصورة الأولى ومثال لها، ولنست متساوية لها من كل وجه، فإن هذه الصورة عرض قائم بالنفس، والأولى جوهر قائم بذاته فلا يلزم اجتماع المثلين في مادة واحدة. انتهى.

أقول: اعتراض العلامة على الكاتبى حق، والشيخ قال: «إن القوة العقلية أنها تعلق إليها لوصول صورة آلتها إليها، أي التعلق هو اقتران صورة المعقول بالعاقل»، كما قال أيضاً: «إن الصورة المعقولة إذا حلّت الجوهر العاقل جعلته عاقلاً لما تدلّك الصورة صورته. وإن كان أمر التعلق أرفع من التعبير بالاقتران والحلول».

والعجب أن الكاتبى كيف غفل عن المراد؟ وهب أن تعلق العاقلة محلها يتوقف على حصول شرط غير حصول صورة ثانية، وأمّا تعلقها نفس صورة محلها بحصول ذلك الشرط، وتميزها عن محلها الذي هي منطبعة فيه فكيف ينفي أن يتحقق؟

نعم أن الوجه الذي قرره الشارح العلامة ليس بوجيه أيضاً وذلك لأن الصورة الثانية إذا لم تكون متساوية للصورة الأولى من كل وجه فكيف تكون هي صورته المعلومة؟

وكيف يحصل العلم بالشيء. ثم أنَّ الصورة المعقولة ليست عرضاً قاتماً بالنفس بل هي تصير متحدة بها وجوداً وعينها كما تحقق في اتحاد العاقل بمعقوله. على أنَّ تميز القوة العاقلة عن محلها الشخصي المادي كيف هو؟

بقى في المقام اعتراضات الفخر الرازي في المباحث وشرحه على إشارات الشيخ حول البرهان، والجواب عنها، فنكتفى بنقل ما أوردها في المباحث فإنها نحوماً في شرحه على الإشارات إلَّا ما سنتلوه عليك، ثم تبعه بجواب المحقق الطوسى وصاحب الأستار عنها مع زيادة إفادات منَّا حول كلماتهم فنقول:

هذا البرهان هو الدليل الرابع على تجرد النفس الإنسانية في المباحث (ج ٢، ص ٣٦٢ - ٣٦٤، ط ١). وتقريره البرهان يوهم في جليل النظر العدول عن صوب الصواب. وذلك لأنَّه ثلث التقسيم، وغيره ثناه وجعل الثالث استثناء لنقيض التالي بفساد قسمى المنفصلة معاً على البيان الذي تقدم؛ ولكن دقيق النظر يحكم بعدم المنافاة بين التعليل والتنتية. فلامحicus إلَّا بنقل تقريره أيضاً وبيانه وإنْ كان فيه بعض التكرير بالنسبة إلى ما تقدَّم من تقرير البرهان غير مرأة. قال:

الدليل الرابع: لو كانت القوة العاقلة منطبعة في جسم مثل قلب أو دماغ لكان إيماناً تعقل دائماً ذلك الجسم، أو لا تعلقه قط، أو تعلقه في وقت دون وقت. والأقسام الثلاثة باطلة، فالقول بكونها منطبعة في الجسم باطل.

وبيان ذلك هو أنَّ تعقل القوة العاقلة لذلك الجسم إيماناً أن يكون لأجل أنَّ صورة الآلة حاضرة عند القوة العاقلة، أو لأجل أنَّ صورة أخرى من تلك الآلة تحصل للقوة العاقلة. فإنَّ كان الأول فالقوة العاقلة إنْ أمكنها إدراك تلك الآلة وإدراكتها نفس مقارتها للقوة العاقلة فصادمت الآلة مقارنة للقوة العاقلة وجب أن تعمقها القوة العاقلة فتكون القوة العاقلة دائمة الإدراك لتلك الآلة. وإنْ امتنع على القوة العاقلة إدراك تلك الآلة لوجب أن لا تدركها أبداً ظاهر أنه لو كان تعقل القوة العاقلة لتلك الآلة لأجل نفس مقارنة تلك الآلة لتلك القوة لوجب أن تعمقها دائماً، أو لا تعمقها دائماً وكلا القسمين باطل. وأيُّما إنْ كان تعقل تلك القوة العاقلة لتلك الآلة لأجل حصول صورة

أخرى منها في القوة المقابلة فالقوة المقابلة إنْ كانت في تلك الآلة، والصورة الثانية حاصلة في القوة المقابلة ف تكون الصورة الثانية للألة أيضاً حالة في الآلة لأنَّ الحال في الحال في الشيء حال في الشيء، فهلز منه الجمع بين المثلين هنا خلف، وإنْ لم تكن القوة المقابلة في تلك الآلة بل هي مجردة عن الأجسام فذلك هو المطلوب.

انتهى تقرير البرهان على ما في المباحث. وأنت ترى أنَّ أصل الدليل محرر على ثلاثة أوجه، وأمّا في بيانه فلم يتعرض لثالث الوجه، ولا بأس فيه. فالتبليغ على هذا التقرير موجه لأنَّ القوة المقابلة إذا كانت منطبعة في جسم لا يصح أنْ يقال أنها تعلق في وقت دون وقت، فإنها إما دائمة التعلق له، أو دائمة اللاتعلق له. فعلى ذلك يظهر وجه عدم تعرض التوكيد في ضمن البيان أيضاً. فالقوة المقابلة إذا كانت تعلق آخرها منقطعاً فهي غير حالة فيها كما صرَّح به غير الفخر في التقريرات السالفة. فالوجه الثالث في تقرير الفخر مطوى في تقريرات غيره أيضاً كما أنَّ استثناء تقىض الثالث بفساد قسم المنفصلة مما مطوى في تقرير الفخر أيضاً فلامنافاة بين التقرير على التبليغ وبينه على الشتنة. ثم شرع في الاعتراض على الدليل وجرمه بقوله:

و لقائل أنْ يقول: إننا قد بيَّنا أنه ليس إدراك الشيء للشيء عبارة عن حصول المعمول في العاقل، بل الإدراك والعلم والشعور حالة إضافية وهي قد تحتاج إلى حصول صورة المعلوم في العالم، وقد لا تحتاج، ولكن العلم في جميع الأحوال ليس إلا هذه الإضافة، وإذا كان كذلك فلم لا يجوز أن تكون القوة الناطقة حالة في جسم؟ فمعنى حصل بينها وبين ذلك الجسم تلك الإضافة المخصوصة حصل الإدراك والإفلا.

و أيضاً فهذه الحجة تتضمن أن تكون جميع لوازم النفس معقولَة لها دائِسَاً لأنَّها لوعقلت شيئاً من لوازمهَا في حال دون حال لكان تعلقها لذلك اللازم ليس نفس حضور ذلك اللازم عندها وإلا لكان ذلك اللازم أبداً معقولاً، كما أنه أبداً موجود، بل يمكن تعلق النفس لذلك اللازم لأجل حصول صورة مساوية للازم النفس في النفس فهلز منه الجمع بين المثلين. فظاهر أنَّ هذه الحجة تتضمن كون النفس عالمه بجميع لوازمهَا أبداً.

وأيضاً تقتضى دوام علمها بجميع عوارضها مادامت تلك العوارض حاصلة وإلّا كان علمها بذلكعارض لأجل صورة مساوية لعارضها فيها فحينئذ يجتمع فيها ذلك العارض وصورته فيلزم الجمع بين المثلين. ظهر أنَّ هذه الحجّة تقتضي كون النفس عالمة بلوازمها مادامت النفس موجودة، وكونها عالمة بعارضها مادامت تلك العارض موجودة، ولو كان كذلك لم يكن شيء من معمولات النفس مطلوبًا بالبرهان، ولما لم يكن كذلك بطلت هذه الحجّة.

وأيضاً فالمثلان إنما استحال اجتماعهما لأنَّه لا يتميّز أحدهما عن الآخر بشيء من الأوصاف وحينئذ ترتفع المفارقة بينهما ويحصل الاتّحاد بينهما، ولما كان الاتّحاد محالاً لاجرم استحال الجمع بين المثلين.

وإذا عرفت ذلك فنقول: إنَّ القوّة الناطقة إذا عرفت أكتها في وقت دون وقت فلا بد وأنَّ يكون ذلك لأجل حصول صورة مساوية لأكتها فيها، ثم إنَّ القوّة الناطقة إذا كانت في الجسم فهناك قد اجتمع في ذلك الجسم صورته الأصلية، وصورته المكتسبة ولكن قد اختصت كل واحدة منها بوصف تميّز به عن الأخرى لأنَّ أحد المثلين محلَّ القوّة الناطقة، والثانوي حالُ فيها فيبي الإمتياز ولا يلزم المحال، وهذا شك لا يمكن حلّه «إنما في المباحث من الاعتراض على البرهان».

أقول: قد تقدّم في البحث عن الحجّة الأولى قول الفخر في العلم بأنَّه إضافة. قوله هنا: «إنما قد بيّنا أنَّه ليس إدراك الشيء» إلى قوله: «حالة إضافية» صريح بأنَّه كان في العلم قاتلاً بالإضافة، مع أنَّه صرّح أيضًا في الفصل الأول من الباب الخامس من الفن الثاني من المباحث في بيان تجزذ النفس الإنسانية بأنَّ العلم ليس بالإضافة بل صفة حقيقة، وقد تقدّم في ضمن البحث عن الحجّة الأولى نقل كلامه هذا من المباحث. فانتظر أنَّه كيف كان يتلوون في آرائه حتى في الشيء الذي هو نور وبه فضيلة كل ذي فضل وكمال كلَّ حي؟

وقد علمت في مطابق البيان حول الحجّة المستخرجة من برهان الشفاء في البصرة الثانية أنَّ هذه الحجّة مبنية على أربع مقدمات: إحديتها أنَّ الإدراك إنما يكون

بمقارنة صورة المدرك للمدرِّك.

و ثانيةً أنها المدرِّك إنْ كان مدرِّكاً بذاته كانت المقارنة بحصول الصورة في ذاته، وإنْ كان مدرِّكاً باللة كانت بحصولها في آته.

و ثالثتها أنَّ الأمور الجسمانية لا يمكن أن تكون فاعلة إلا بواسطة أجسامها التي هي موضوعاتها فإذاً تلك الأجسام آلاتها في أفعالها.

و رابعتها أنَّ الأمور المتشدة بالماهية لا تتفاوت إلا بسبب اقترانها بأمور متغيرة إما مادية أو غير مادية على التفصيل المقدم ذكره.

و المقدمة الثانية عند الحكمة المتعالية غير تمام وسيأتي الكلام فيها.
فالغفر الرازى في قوله بأنَّ العلم إضافة، معتبراً على المقدمة الأولى فإنَّ الإدراك هو العلم، وإنْ كان الإطلاقات العرفية تميز بينهما أحياناً فيقال مثلًا إنَّ العيون مدرِّك ولا يقال أنه عالم. ثم إنَّ قوله على التفصيل بكون العلم إضافة يطلب في باب البحث عن العلم من المساحت المشرفة (ج ١، ص ٣١٩، ط ١). وقد تقدم كلامنا في الإشارة إلى عدة مواضع من الأسفار في ردِّه حول التحقيق عن العجالة الأولى في تجزء النفس.
والبحث عن العلم في الأسفار يطلب في ستة فصول من مفتتح المسلك الخامس «المرحلة العاشرة» من العلم الكلى منه (ج ١، ص ٢٧٧ - ٢٧٠، ط ١) وإنْ كان في تضاعيف الكتاب قد تصدَّى له مراراً. وقد أدى نظره الشريف في أول الفصل الرابع من تلك الفصول بقوله:

العلم ليس أمراً سلبياً كالتجزء عن المادة، ولا إضافياً، بل وجوداً ولا كل وجود بل وجوداً بالفعل لا بالقدرة، ولا كل وجود بالفعل بل وجوداً خالصاً غير مشوب بالعدم، وبقدر خلوصه عن شوب العدم يكون شدة كونه علمًا. وبيان هذا إنَّ

اعلم أنَّ المحقق نصير الدين الطوسي في شرحه على الخامس من سبع الإشارات قد نقل اعتراض الغفر على المقدمة الأولى ثم أجاب عنه فنأتي بهما ثم نتبعهما بما ينبغي الإتيان بها. قال الغفر معتبراً على المقدمة الأولى:

المعقول من السماء ليس بمساوٍ للسماء الموجودة في الخارج في تمام الماهية وإلا

لجاز أن يكون السواد مثل البياض في تمام الماهية لأنَّ المناسبة بين السواد والبياض لا شتراكهما في كونهما عرضين حاليَّن في المحل محسوسين أتم من المناسبة بين العقول من السماء الذي هو عرض غير محسوس حال في محلِّ كذلك، وبين السماء الموجودة التي هي جوهر محسوس موجود في الخارج محيط بالأرض. انتهى كلامه.

أقول في بيان اعتراضه: يعني بقوله «المعقول من السماء ليس بمساوٍ للسماء الموجودة في الخارج في تمام الماهية» أنه لو قيل بالمساواة للزم انتطاع الكبير في الصغير. ويعني بقوله: «وإلا لجاز إلَّه» أنَّ المناسبة بين السواد والبياض لكونهما عرضين أتم من المناسبة بين العرض الذي هو المعقول من السماء وبين الجوهر الذي هو السماء الموجودة في الخارج، فلو جاز أن يكون هذا العرض مساوياً لذلك الجوهر في تمام الماهية فليكن بذلك العرض أي السواد مثل ذلك العرض أي البياض بطريق أولى. ولكن لا يخفى عليك أنَّ اعتراض الفخر مبني على كون السماء المعقولة أي العلم عرضاً في محلِّ مجرَّد هو النفس الناطقة، وهو كما ترى. وسيأتي الإشارة إلى تحقيق الحق في ذلك.

وأجاب عن اعتراضه المحقق الطوسي بقوله:

إنَّ ماهية الشيء هي ما يحصل في العقل من ذلك الشيء نفسه دون عوارضه الخارجية عنه، ولذلك اشتقت لفظة الماهية من لفظة ما هو فيَّانَ الجواب عنها يكون بها. ولما كان كذلك كان معنى قول القائل المعقول من السماء ليس بمساوٍ للسماء الموجودة في الخارج هو أنَّ السماء المعقولة المجرَّدة عن اللواحق ليست بمساوية للسماء المحسوسة المقارنة إياها، وحيثندَ إنَّ أراد بعدم المساواة التجزُّد واللاتجزُّد كان صادقاً؛ وإنْ أراد به أنَّ مفهوم السماء نفسه ليس بمشترك بين المجرَّدة والمقارنة كان كاذباً؛ فإنْ زاد وقال المعقول من السماء ليس بمساوٍ للسماء الموجودة في تمام الماهية كما قال هذا الفاضل -يعني به الفخر الرازي- كان معناه أنَّ المعقول من السماء ليس بمساوٍ للسماء الموجودة في تمام المعقولة أي ليس بمساوٍ لها حال كونها

معقوله فهذا هذيان كما تسمعه فإن المعمول من السماء نفس ماهية السماء الموجودة فضلاً عن المساواة، وأما كون السواد غير مساو للبياض في تمام الماهية ظاهر، وظاهر أنَّ المناسبة بين الموضعين غير صحيحة فإنَّ الفرق بين السماء المعمولة والمحسوسة يكون أحدهما عرضاً في محل مجرد غير محسوس، والأخر جوهراً محسوساً لا في محل، فرق بين الطبيعة النوعية المحصلة المأخوذة تارة مع عوارض وتارة مع مقابلاتها؛ والفرق بين السواد والبياض فرق بين الطبيعة الجنسية الفير المحصلة المأخوذة تارة مع فصل يقُومها نوعاً وتارة مع فصل آخر يقُومها نوعاً مضاداً للأول. على أنَّ السماء المعمولة إذا أخذت من حيث هي عرض قائم بنفس ما لم تكن ماهية للسماء إنما تكون ماهية لها من حيث تكون صورة حصلت في المطل مطابقة لها. انتهى.

بيان: قوله: «دون عوارضه الخارجة عنه» أي العوارض الخارجية عن حقيقة الشيء يترك في الخارج، وحقيقة الشيء يحل في الذهن.
 قوله: «و إنْ أراد به أنَّ مفهوم السماء...» يعني بمفهومها حقيقتها العارية عن عوارضها الخارجية.

قوله: «فرق بين الطبيعة النوعية المحصلة» أي طبيعة السماء في المقام، و قوله: «تارة مع مقابلاتها» أي حقيقة السماء في الذهن. و قوله: «فرق بين الطبيعة الجنسية» أي اللون في المقام. و قوله: «المأخوذة تارة مع فصل...» أي المأخوذة تارة مع قابض للبصري يقوم الطبيعة الجنسية أي اللون نوعاً أي سواداً، وتارة مع فصل آخر وهو مفرق للبصري يقوم تلك الطبيعة الجنسية نوعاً آخر وهو البياض مضاداً للسواد.

ثم إنَّ قوله: «إنَّ الفرق بين السماء المعمولة والمحسوسة...» تسلیم بأنَّ السماء المعمولة عرض في محل مجرد غير محسوس هو النفس الناطقة. فالعلم على الوجه الذي حرَّره من الفرق هو عرض في محل وهو كما ترى، والتحقيق التام في التجربة هو ما أفاده صدر المتألهين في المقام فعليك بالارتواء من شرح العين الثالثة والثلاثين من كتابنا سرح العيون في شرح العيون في الإنشاء والإنتراع.

قد علمت أنَّ اعتراف الفخر في المباحث على هذا البرهان كان على أربعة أوجه: أحدها كون الإدراك إضافياً. وثانيها كون جميع لوازم النفس معقوله لها دائماً. وثالثها دوام علم النفس بجميع عوارضها الحاصلة لها. ورابعها عدم اجتماع صورتين متماثلتين في محل واحد. وزاد في شرحة على الإدراك اعترافاً آخر عليه وهو قوله: الجسم قد يحلُّ فيه أعراض ولاشك أنَّ وجوداتها الزائدة على ماهياتها متماثلة وحاله في الجسم ويلزم من ذلك اجتماع المثلين.

أما الجواب عن اعترافه الأول فقد تقدم، ودربيت أنه كان في هذا الاعتراف ناظراً إلى المقدمة الأولى من مقدمات الحججة الأربع. ولا يخفى عليك أنَّ الاعترافين الثاني والثالث متقاربان، ولذا قد أجاب عنهما محقق الإشارات بجواب واحد؛ وكذا صاحب الأستار أتى بهما معاً ونقل جواب المحقق عنهما، إلا أنه لم يرتضى يكون الجواب وافياً عن الثاني وأجاب عنه بوجه آخر مرضى له فقال:

و قال أيضاً - يعني صاحب المباحث - هذه الحججه يعنيها تقتضي إما كون النفس عالمه بصفاتها ولوازمها أبداً، أو غير عالمه بشيء منها في وقت من الأوقات بالبيان المذكور الذي ذكرته، وأيضاً تقتضي دوام علمها بجميع عوارضها مادامت تلك العوارض حاصلة وإلا لكان علمها بعارضها لأجل صورة مساوية لعارضها فيها فهلزم اجتماع المثلين. قال: وأجاب عنه محقق الإشارات أنَّ الصفات واللوازم منقسمة إلى ما يجب للنفس لذاتها ككونها مدركة لذاتها، وإلى ما يجب لها بعد مقايستها بالأشياء المفترة لها ككونها مجردة عن المادة وغير موجودة في الموضوع، والنفس مدركة للصنف الأول دائماً كما كانت مدركة لذاتها دائماً، ولم يست مدراكة للصنف الثاني إلا حالة المقايسة لفقدان الشرط في غير تلك الحالة. ثم قال صاحب الأسفار بعد ذلك: أقول: ما ذكره - يعني ما ذكره المحقق الطوسي في الجواب - غير واف بحلِّ الإشكال على التقرير الثاني. ويمكن أنْ يجابت عنه بأنَّ عوارض النفس ليست إلا علومه وإداركتاته وما يلزمها وتلك العلوم مادامت حاضرة كانت مدركة لها بنفس صورتها الحاضرة، ومادامت النفس ذاتلة عنها فهي ذاتلة عنها، وكذا لوازم تلك العلوم من

الانفعالات التي تلعقها بمشاركة البدن كالغضب والشهوة والخجل والوجل وغيرها.

تبينه: المحقق الطوسي في شرحه على الإشارات نقل الاعتراض الثاني فقط وأجاب عنه بذلك الجواب المذكور، فكان صاحب الأسفار حمل الصفات واللوازم بمعناها الأعم حتى يشمل العوارض أيضاً فجعل الجواب جواباً عن كلا الاعتراضين. وقد حررنا في شرح العين الثامنة عشرة من كتابنا شرح العيون في شرح العيون مطالب في علم النفس بذاتها وقوتها وآلاتها وأفعالها لعلها تجديك هاهنا أيضاً.

وللمتأله السبزواري تعليقة مفيدة على الأسفار في المقام قال:

قوله: «و النّفْس مدركة للصَّفَّ الأُول دائِمًا». إن قيل إدراك النّفْس للصَّفَّ الأُول صفة حاصلة لها والمفروض أنَّ صفاتها معلومة لها مادامت حاصلة لها فوجب العلم به أيضاً، وهكذا؛ قلنا: العلم بالعلم ليس أمراً زائداً عليه.

وربما يقال: إنَّ كثيراً من لوازِم النّفْس لا يدوم استحضاره لاتَّا نعلم بالضرورة أنه لا يدوم علمنا بالقدرة مثلاً.

والجواب: أنَّ المدرك العلم بها لا العلم بالعلم والافتئات. وأيضاً في هذه الضرورة خلط بين المفهوم والمصدق، فإنَّ مصدق القدرة مثلاً وحقيقة الوجودية معلوم كحقيقة العبرة دائماً كيف وحقائق اللوازِم منطورية في حقيقة الملزم، فكذا العلم بها في العلم به وهكذا، كما أنه يمكن الففلة عن المفاهيم المتترعة عن هوياتنا كالجوهر القابل للأبعاد التامى الحساس الناطق ولا يمكن الففلة عن هوياتها المنطورية في هوياتها.

وأيضاً الجواب عن الاعتراض الرابع فأجاب عنه المحقق الطوسي في شرح الإشارات بعد ما نقل اعتراضه هذا حيث قال: ومنها - يعني ومن اعترافات الفخر - قوله: لا يلزم من كون العاقلة متعلقة لمحلها بصورة مساوية لمحلها اجتماع صورتين متماثلتين في محلها لأنَّ إحديهما حالة في العاقلة، والأخرى محل لها.

أقول: يعني بقوله إحديهما حالة في العاقلة، الصورة المعقولة المستأنفة، وبقوله والأخرى محل لها، ذات صورة المحل التي هي محل للعاقلة. فالعاقلة محل للصورة

المعقوله، ونفس صورة الآلة أي المحل محل للعاقله. تم قال المحقق: و الجواب عنه بعد ما مر - من التحقيق في معنى الإدراك - أن العاقله لو كانت محدداً بصورة من غير أن تحل تلك الصورة في محلها كانت ذات فعل من غير مشاركة المحل، ولما كان كل فاعل جسماني فاعلاً بمشاركة الجسم كان كل فاعل من غير مشاركة الجسم فهو غير جسماني فاذن العاقله ليست بجسمانية، ولو كانت محدداً بصورة حللت في محلها عاد المحال المذكور.

أقول: يعني بالمحال المذكور اجتماع المتبين. ثم قال المحقق: فإن قيل الفرق بين الصورتين باق لأن إحديهما حالة في العاقله وفي محلها معاً، والأخرى حالة في محلها فقط، قلنا: هذا النوع من العلول اقتران ما على سامر واقتراض الشيء باحد الشيئين المتقاربين دون الآخر غير معقول، ومع ذلك فالمحال المذكور باق بحاله للقول بحلول صورتين متعددتي الماهية في محل واحد.

أقول: يعني أن الصورة المعقوله المستأنفة حالة في العاقله وفي محل العاقله معاً، والأخرى وهي العاقله حالة في آيتها التي هي محلها. قوله على ما مر، ناظر إلى ما مر في الفصل التاسع عشر من النطع الثالث من الإشارات من أن كل ما يعقل فمن شأن ماهيته أن تقارن معقولاً آخر إلخ. ولا يخفى عليك أن الفخر في هذا الاعتراض معتبر على المقدمة الثالثة المذكورة.

و أمّا الجواب عن اعتراضه الخامس وهو قوله: «الجسم قد يحل فيه أعراض إلخ» فأجاب عنه المحقق الطوسى في شرح الإشارات:

أن الوجود ليس بعرض حال في محل، ووجودات الأعراض ليست بمتماثلة بل هي متخللة بالحقائق ومشاركة في لازم واحد هو الوجود المشترك المقول بالتشكيك عليه وعلى غيرها. وهذه الاعتراضات وامثالها متولدة من الأصول الفاسدة التي سبق ذكرها. انتهى جواب المحقق عنه.

أقول: يعني بالوجود المشترك المقول بالتشكيك على الحقائق المختلفة، مفهومه يحمل بحمل عرضي عليها فإن الوجود عند المشائين حقائق متباعدة ب تمام ذاتها

البساطة لا بالفصل ليلزم التركيب ويكون الوجود المطلق جنساً، ولا بالمصنفات والمشخصات ليكون نوعاً بل المطلق عرضي لازم لها بمعنى أنه خارج محمول لا أنه عرضي بمعنى المحمول بالضمية. وقد استوفينا البحث عن ذلك بالتحقيق والتنقيب في رسالتنا الفارسية الموسومة بـ «حدث از دیدگاه عارف و حکیم» (ص ٥٣، ط ١ وص ٥٥، ط ٢، يازده رساله).

قوله: «من الأصول الفاسدة التي سبق ذكرها». من تلك الأصول عدم الفرق بين المصدق والمفهوم. ومنها أنَّ الوجود شيء واحد في الجميع على السواء أي بالتواطي، وقد سبق ذكر تلك الأصول في شرح المحقق الطوسي على الفصل السابع عشر من النطط الرابع من الإشارات في الجواب عن اضطراب الفخر الرازي في مسائل الوجود. تبصرة: إنَّ صاحب الأسفار في تقرير هذه الحجة بين اجتماع المثلين بقوله: «الصورة المنطبعة العاقلة، والصورة المنطبعة المعقولة» ولكن الصواب أنَّ المثلين أحدهما نفس الصورة الطبيعية الجسمية التي هي المادة الأصلية ومحل للعاقلة أي هو آتها، وثانيهما الصورة المنطبعة المعقولة من تلك المادة الأصلية والمساوية لها. فتبصر.

ثم أنه يُؤتى اعتراض على المقدمة الثانية من المقدمات الأربع المبنية عليها الحجة، بناء على تحقيقه العرشي في الإبصار وتجزد الخيال بقوله:

أقول: إنَّ المقدمة الثانية غير مسلمة عندنا لأنك قد علمت أنَّ القوة الباصرة تدرك المبصرات لا بارتسام صورها في العين؛ وكذا قوّة الخيال تدرك الصور والأشباح الجسمانية لا بانطباعها في الدماغ. فهذه الحجة مقدوحة لأجل اختلال تلك المقدمة. انتهى.

أقول: إنَّ تنقيب البحث عن ذلك القول الفصل يطلب في العينين الثلاني، والثالثة والخمسين، وشرحهما من كتابنا *شرح العيون* في شرح عيون مسائل النفس. ولكن رفع تلك المقدمة لا يوجب قبح الحجة، لو لم تقل بأنَّه موجب لتأكيدها وتسويديها. وذلك لأنَّ الثالثة منها باقية على قوتها وحاكمة بـ «أنَّ الأمور الجسمانية لا يمكن أن تكون فاعلة إلا بآيتها التي هي موضوعاتها فالحجية ناهضة بمنطقها الصواب وتلك المقدمات

قد حررها المحقق الطوسي في شرح الإشارات حول الحجّة لبيانها والقديح وارد على تمهيد هذه المقدمة لا على أصل الحجّة. ثم إذا لم تكن صورة المدرك بالألة حاصلة في الآلة بل حاضرة لدى النفس بإنشاء النفس وإعداد الآلة كما هو المحقق في الحكمة المتعالية، كان معناه أنّ النفس في ذاتها عارية عن العدل الذي هو آتها، والخصم لا يقول بتجرّدها وإذا كانت مادية فالمقدمة الثالثة باقية على قوّتها ورفع الثانية يضرّ الحجّة.

تبيّه: ما مرّ من التحقيق في أنّ الحجّتين الثالثة والرابعة من الإشارات على تجزد النفس مستبطنان من البرهان السادس من نفس الشفاء، يؤيّده أنّ الشيخ حيث ذكرهما في الإشارات لم يذكر السادس من الشفاء فيه، وحيث ذكر البرهان السادس في الشفاء لم يذكرهما فيه. وكذلك ترى صاحب الأسفار لم يأت بسادس الشفاء فيه لأنّ الحجّتين الخامسة والثامنة منه هما الحجّتان الرابعة والثالثة من الإشارات فبصّر، هذا ما عندنا من التحقيق حول العجيج الثلاث وأللّ سبحانه ولن التوفيق.

يه) برهان آخر على تجزذ النفس الناطقة تجزذًا تامًا عقلياً، وهو البرهان السابع من نفس الشفاء في أن قوام النفس الناطقة غير منطبعة في مادة جسمانية.

قال الشيخ:

وأيضاً مَا يشهد لنا بهذا ويقتنع فيه أنَّ القوة الدركـة بالآلات يعرض لها من إدامة العمل أن تكـل لـأجل أـنَّ الآلات تـكـلـها إـدامـةـ الـعـرـكـةـ وـتـقـيـدـ مـزـاجـهـاـ الـذـيـ هوـ جـوـهـرـهاـ وـطـبـيعـتـهاـ، وـالـأـمـورـ الـقـوـيـةـ الشـاقـةـ الـإـدـرـاكـ تـوـهـنـهاـ وـرـبـماـ أـفـسـدـهـاـ وـلـأـدـرـكـ عـقـيـبـهاـ الـأـضـضـ مـنـهـاـ لـأـنـقـاسـهـاـ فـيـ الـانـقـاعـ كـالـحـالـ فـيـ الـحـسـ فـإـنـ الـمـحـسـوـسـاتـ الشـاقـةـ وـالـمـتـكـرـرـةـ تـضـيـفـهـ وـرـبـماـ أـفـسـدـهـاـ كـالـضـوءـ لـلـبـصـرـ، وـالـرـعدـ الشـدـيدـ لـلـسـمـ، وـلـأـيـقـوـيـ الـحـسـ عـنـدـ إـدـرـاكـ الـقـوـيـ عـلـىـ إـدـرـاكـ الـضـعـيفـ فـإـنـ الـمـبـصـرـ ضـرـوةـ عـظـيـمـاـ لـأـيـبـصـرـ مـعـهـ وـلـأـعـقـيـبـهـ نـورـاـ ضـعـيفـاـ، وـالـسـامـعـ صـوتـاـ عـظـيـمـاـ لـأـيـسـمـعـ مـعـهـ وـلـأـعـقـيـبـهـ صـوتـاـ ضـعـيفـاـ، وـمـنـ ذـاقـ الـحـلاـوةـ الشـدـيدـةـ لـأـيـعـسـ بـعـدـهـاـ بـالـضـعـيـفـةـ، وـالـأـمـرـ فـيـ الـقـوـةـ الـمـقـلـيـةـ بـالـعـكـسـ فـإـنـ إـدـامـهـاـ لـلـعـقـلـ وـتـصـوـرـهـاـ لـلـأـمـورـ الـتـيـ هـيـ أـقـوىـ تـكـبـيـهـاـ قـوـةـ وـسـهـوـلـةـ قـبـولـ لـمـاـ بـعـدـهـاـ مـاـ هـوـ أـضـعـفـ مـنـهـاـ، فـإـنـ عـرـضـ لـهـاـ فـيـ بـعـضـ الـأـوـقـاتـ مـلـالـ أوـ كـلـالـ فـذـلـكـ لـاستـعـانـةـ الـمـقـلـ بـالـخـيـالـ الـمـسـتـعـمـلـ لـلـأـلـةـ الـتـيـ تـكـلـ فـلـاـ تـخـدـمـ الـمـقـلـ، وـلـوـ كـانـ لـنـيرـ هـذـاـ لـكـانـ يـقـعـ دـائـمـاـ وـفـيـ الـأـكـثـرـ وـالـأـمـرـ بـالـضـدـ.

بيان: قوله: «يشهد لنا بهذا» أي يكون النفس غير جسمانية. وقوله: «تكل»، الأول من الكلال والثاني من الإكلال. وعبارة البرهان في النجاة قريبة من عبارة الشفاء بهذا العنوان: برهان آخر في هذا المبحث، وأيضاً مَا يشهد لنا بهذا ويقتنع فيه إلين. وفي النجاة: المستعمل للآلية التي تكل هي فلاتخدم... وفي أكثر الأحوال الأمر بالضد وفي

بعض نسخ الشفاء: يقع داتماً وفي أكثر الأحوال، والأمر بالضد. و خلاصة البرهان: أن تكرر أفعال القوى العاقلة يؤتيها قوةً وسهولةً قبول لما هو أضعف منها، وتكرر أفعال القوى البدنية تملأها هل تكلّها بل قد تبطلها فلاتدرك عقيبتها الأضعف منها، فالقدرة العاقلة ليست ببدنية.

هذا البرهان هو العجوج الثانية في الفصل الثالث من النمط السابع من الإشارات على تجرد النفس الناطقة في ذاتها وكمالاتها الذاتية عن المادة وما يتبعها، حيث قال: «زيادة تبصرة، تأمل أيضاً أنَّ القوى القائمة بالأبدان يتكلّها تكراراً لأفعالِ إلَّخ». هذا على مارآء المحقق الطوسي في شرحه على الإشارات، وعندنا أنها حجة ثالثة كما سيأتي كلامنا فيه.

وإليه يُؤول البرهان الأول من معتبر أبي البركات على أنَّ النفس الناطقة من الجوهر التي وجودها لا في موضوع لكنها ليست بجسم. حيث قال:

فاحتجووا على ذلك بأنَّ قالوا: إنَّ القوى الجسمانية إلَّخ (ج ٢، ص ٣٥٧، ط ١).
وهو الدليل التاسع في المباحث المشرفة للفخر الرازى على أنَّ النفس الإنسانية ليست بجسم ولا منظومة في جسم. حيث قال: الدليل التاسع قالوا: القوى الجسمانية تكلُّ بكثرة الأفعال إلَّخ (ج ٢، ص ٣٧٢، ط ١).

وهو الوجه السابع على تجرد النفس في تجرد الاعتقاد حيث قال المحقق الطوسي: وللحصول الضد (كشف المراد بتصحیح الرأیم، ص ١٨٧) على النحو الذي فسره الشارح العلامة الحلبي.

وهو العجوج التاسعة من نفس الأسفار على تجرد النفس الناطقة الإنسانية تجرداً تاماً عقلياً حيث قال: «الحججه التاسعة القوى البدنية تكلُّ بكثرة الأفعال إلَّخ» (ج ٤، ص ٧٣ ط ١).

وهو البرهان الثالث عشر من أسرار الحكم للحاكم السبزوارى بالفارسية حيث قال: «برهان سيردهم، قواى جسمانیه بدنیه ضعیف می شوند به کثرت افعال و تکرر آنها پتجره و دلیل إلَّخ» (ص ٢٥٤ بتصحیح الأستاذ العلامة الشعراوی (رضوان الله تعالى عليه)).

اعلم أنَّ هذا البرهان كما يدلُّ على أنَّ القوَّةُ المُعْلَّةُ لِيُسْتَ بِجَسْمَانِيَّةٍ، كَذَلِكَ يَدْلُّ عَلَى أنَّ القوَّةَ الْخَيَالِيَّةَ أَيْضًا لِيُسْتَ بِجَسْمَانِيَّةٍ وَسِيَّاسَيِّكَ بِيَانِهِ. وَقَدْ اعْتَرَضَ أَبُو الْبَرَّاَتَ فِي الْمُعْتَرَفِ، وَالْفَخْرُ الرَّازِيُّ فِي الْمُبَاحِثِ وَشَرْحِ الإِشَارَاتِ عَلَيْهِ بِمَا لَيْسَ بِوَارِدٍ حَقًّا، وَلَكِنْ يَجُبُ نَقْلُهُ وَالتَّنبِيهُ عَلَى رَدِّهِ، وَالْعَرَى أَنْ نَحْكُى صُورَةَ الْبَرَهَانِ مِنَ الإِشَارَاتِ وَنَأْتِي بِمَا أَفَادَهُ الْمُحَقِّقُ الطَّوْسِيُّ فِي شَرْحِهِ ثُمَّ نَتَبَعُهُ بِمَا نَهَيْهَا إِلَيْكُ فَنَقُولُ قَالَ الشَّيْخُ فِي الإِشَارَاتِ:

زيادة تبصرة: تأمل أيضًا أنَّ القوَّى القائمة بالآبدان يَكُلُّها تَكْرَرُ الأَفْاعِيلَ لَا سِيَّما القوَّى، وَخُصُوصًا إِذَا اتَّبَعَتْ فَعَلًا عَلَى الْفُورِ وَكَانَ الْمُضَعِّفُ فِي مُثْلِ تِلْكَ الْحَالِ غَيْرُ مُشْعُورِهِ كَالرَّانِحةُ الْمُضَعِّفَةُ إِنْزَرُ القوَّى، وَأَفْعَالُ القوَّةِ المُعْلَّةِ قَدْ تَكُونُ كَثِيرًا بِخَلْفِ مَا وَصَفَ، انتهى كلامُ الشَّيْخِ فِي تقريرِ العَجَةِ.

وَقَالَ الْمُحَقِّقُ الطَّوْسِيُّ فِي الْشَّرْحِ:

يَقُولُ: خَرَجَتْ فِي إِنْزَرِ فَلَانَ بِكَسْرِ الْهَمْزَةِ أَيْ فِي أَنْزَرِهِ، وَهَذِهِ حَجَةٌ ثَانِيَّةٌ، وَتَقْرِيرُهَا أَنَّ تَكْرَرُ الأَفْاعِيلُ، وَخُصُوصًا الْأَفْاعِيلُ الْقَوِيَّةُ الشَّافِعَةُ يَكُلُّ الْقَوَّى الْبَدْنِيَّةَ بِأَسْرِهَا. وَيُشَهِّدُ بِذَلِكَ التَّجْرِيَّةُ وَالْقِيَامُ: أَسْأَلُ التَّجْرِيَّةَ ظَاهِرَةً، وَأَسْأَلُ الْقِيَامَ فَلَانَ تَلِكَ الْأَفْاعِيلُ لَا تَصْدُرُ عَنْ قَوَاهَا إِلَّا مَعَ انْفَعَالٍ لِمُوْسَوْعَاتِ تَلِكَ الْقَوَّى كَتْأَثِيرِ الْعَوَاسِ عَنِ الْمَحْسُوسَاتِ فِي الْمَدْرَكَةِ، وَكَتْجُرُوكَ الْأَعْضَاءِ عَنْ دَهْرَكَ غَيْرِهَا فِي الْمَحْزُوكَةِ، وَالْانْفَعَالُ لَا يَكُونُ إِلَّا عَنْ قَاهِرٍ يَقْهَرُ طَبِيعَةَ الْمُنْفَعِلِ وَيَمْنَعُهُ عَنِ الْمَقاوِمَةِ فِيَوْهِنِهِ، وَالْفَعْلُ وَإِنْ كَانَ مَقْتَضِيَ طَبِيعَةِ الْقَوَّةِ لَكِنَّهُ لَا يَكُونُ مَقْتَضِي طَبَائِعِ النَّاصِرِ الَّتِي يَتَّالَّ مُوْسَوْعَاتِ تَلِكَ الْقَوَّى عَنْهَا فَيَكُونُ تَلِكَ الطَّبَائِعُ مَقْسُورَةً عَلَيْهَا مَقاوِمَةً لِتَلِكَ الْقَوَّى فِي أَفْعَالِهَا، وَالنَّازِعِ وَالْمُقاوِمَ يَقْتَضِي الْوَهْنَ لِيَهُمَا جَمِيعًا، وَرِيمًا يَبْلُغُ الْكَلَالَ وَالْوَهْنَ حَدًّا يَعْجِزُ عَنْهُ الْقَوَّةُ عَنْ فَعْلَاهَا أَوْ يَبْطِلُ كَالَّمِينَ تَضَعُفُ بِهِدِ مشاهِدَةِ النُّورِ الشَّدِيدِ عَنِ الإِبْصَارِ أَوْ تَعْمَى.

قَوْلُهُ: «وَأَفْعَالُ القوَّةِ المُعْلَّةِ قَدْ تَكُونُ كَثِيرًا بِخَلْفِ مَا وَصَفَ» هَذِهِ التَّقْضِيَّةُ هِي صَفْرِيَّةُ الْقِيَامِ وَكِبَرَاهُ مَازِرٌ وَتَقْرِيرُهُ أَنَّ يَقُولُ: الْمُعْلَّةُ قَدْ لَا تَكُلُّهَا كُلْتَهُ أَفْعَالُ، وَكَلْ قَوَّةٌ

بدنية دائماً تكلّها كثرة الأفعال، فالماقلة ليست ببدنية، والماقلة وإنْ كانت تمقّلها مع انفعال ما لكنّها لا تضعف ولا تكلّ بالانفعال لبساطة جوهرها وخلوها عن التقاوم المذكور يخالف البدنية.

وإنما قال: قد تكون كثيراً بخلاف ما وصف، ولم يقل دائماً لأنَّ الماقلة إذا كان تمقّلها بمعاونة من الفكرة التي هي قوَّة بدنية فقد تضعف عن الصُّفَل لا لذاتها ولكن لضعف معاونها.

والحاصل أنَّ تكرر الأفعال يوهن القوى البدنية أو يبطلها دائماً، ولا يوهن المقلية دائماً بل ربما يقويها ويُسْعِدُها فضلاً عن الإبطال.

واعتراض الفاضل الشارح بتجويز كون الماقلة مخالفة لسائر القوى بال النوع مع كون الجميع بدنية، وحيثند لا يبعد اختصاص البعض بالكلال دون البعض ساقط لأنَّ القياس المذكور يأبه، وأمّا قوله: الخيال يدرك البقة بعد تخيل الجبال فإذاً الحكم بأنَّ الضعف غير مشعور به إنَّ القوى ليس بكلُّه، فليس بشيء لأنَّهم لا يعنون بقوَّة المحسوس كبيرة، ولا بضعفه صفرة، بل يعنون بهما شدة تأثيره في الحاسة وضمه.

انتهى كلام محقق الإشارات في المقام.

بيان: قوله [١]: «و هذه حجة ثانية». أقول: أنَّه جعل الحجج على تجزُّد النفس الناطقة من كلام الشيخ في الإشارات أربع، وأخذ الفصل الثاني من سابع الإشارات وهو قوله: «تبصرة إذا كانت النفس الناطقة، إلخ» مؤكداً للفصل الأول في تجزُّدتها حيث قال في الشرح على الفصل الأول: «ثم إنَّ الشيخ أكد هذا المطلوب بما أوردته بعد هذا الفصل»؛ ولكتني أقول: إنَّ الحجج على تجزُّدتها في الإشارات خمس؛ لأنَّ الفصل الأول هو في تجزُّدتها على أنها موضوع ما للصور المعقولة فحيث إنَّ الصور المعقولة عارية عن المادة وأحكامها فلا بدَّ من أنْ يكون موضوعها من سنتها وإلا يلزم انقسام تلك الصور المرسلة البسيطة بانقسام محلّها أي موضوعها، وإنْ كان الأمر أرفع من التعبير بال محلّ والموضوع ونحوهما من القبول والانطباع وأترابهما الرائحة في أقلام المشاه والمتكلمة.

وأما الفصل الثاني فقد أثبتت فيه تجرّدّها من حيث كلام آلاتها وعدم كلامها في فعلها أي في إدراكتها وتعقلها فأين أحدهما من الآخر.

ثم قال محقق الإشارات في شرح الفصل الثاني المذكور:

قوله: إذا كانت النفس الناطقة قد استفادت ملحة الاتصال بالعقل الفعال لم يضرّها فقدان الآلات، تكرار لما سلف.

وأقول: ليس هذا بتكرار بل هو حكم ثابت، ونتيجة واحدة يستفاد من جميع أدلة تجرّد النفس فإنّ أدلة التجرّد كلّها ناطقة بأنّ هذا الجوهر البسيط لا يضرّها فقدان الآلات.

وبالجملة لا يصح الارتياب في كون أدلة تجرّدّها تجرّداً عقلياً تنتهي في النمط السادس من الإدشاد إلى خمسة فعليك بالرجوع إليه والتوجّل فيه.

قوله: «التجربة والقياس» يعني بالقياس البرهان كما نطق به غير مرّة.

قوله: «فلاّن تلك الأفعال لا تصدر عن قواها إلا مع انفعال لموضوعات تلك القوى» الموضوعات أولاً هي الروح البخاري المصوب في محاله.

وقوله: «وإنّ كان مقتضى طبيعة القوة» دفع دخل مقدر وهو أن يقال إذا كان الفعل مقتضى طبيعة القوة ومتناهياً لها ومتناهياً فكيف يوجب وتهبها وكلّاها؟ فدفعه بقوله: الفعل وإنّ كان مقتضى طبيعة القوة لكنه لا يكون مقتضى طبائع العناصر.

وقوله: «لبساطة جوهرها» أي ليست بمركبة من العناصر فإنّ الفساد يعرض ما هو مركب من العناصر، فالجوهر البسيط كالنفس لن يفسد. وقولهم الممكن زوج تركيب من وجود و Mageia لا يكون نحو هذا التركيب الذي يعرض له الفساد فإنّ ذلك التركيب تحليل عقلي في وعاء الذهن.

قوله: «واعتراض الفاضل الشارح» يعني به الفخر الرازى قد شرح الإشارات قبل المحقق الطوسي وقال المحقق في أول ديباجة شرحه على منطق الإشارات بعد ما وصف الفخر الرازى بشرحه الإشارات: إنه بذلك المساعى لم يزده إلا قدحاً، ولذلك سئى بعض الظرفاء شرحه جرحاً.

وقوله: «مع كون الجميع بدنية» بيان لوجه شركة القوى. وقوله: «لأنَّ القياس المذكور يأباه» و ذلك لأنَّ القياس كلُّى وكان ناطقاً بأنَّ كلَّ قوة بدنية بكلِّها كثرة الأفعال و تكررها. و قوله: «بل يعنون بهما شدة تأثيره في الحاسة و ضعفه» فربما كان إدراك الصغير كالبقة مثلاً أشدَّ تأثيراً للمدركة و ذلك لصغره و دقته و لطافته دون الكبير. ولكن جوابه غير تمام و التمام مبتن على تجريد الخيال كما سيأتي تحقيقه من صاحب الأسفار و تقييُّب البحث عن ذلك متأناً.

اعلم أنَّ الفخر في المباحث بعد تقرير البرهان المذكور جرى العق على لسانه فاعتراض على البرهان بأنَّ الخيال أيضاً كالفؤة المقلية لا تتصف بكثرة الأفعال و تكررها بل تقوى على القوى بعد الضعف، فبهذا البرهان يجب أن يكون القوة الخيالية غير مادية مع أنَّهم قاتلون بأنَّها جسمانية. ثمَّ أنَّ صاحب الأسفار بعد تقرير البرهان صرَّح بأنه يدلُّ أيضاً على كون الفؤة الخيالية غير جسمانية وله في المقام بعض إشارات يريد بها صاحب المباحث في اعتراضه المذكور من غير أن يصرَّح باسمه وكتابه، فالحقيقة أنَّ نذكر ما في المباحث أو لاً ثمَّ ما في الأسفار وما لنا حول كلماتها من البيان:

قال صاحب المباحث:

فإنْ قيل الفؤة الخيالية جسمانية ثمَّ أنها تقوى على تخيل الأشياء الظبية مع تخليها للأشياء الحقيقة مثلاً إذا تخيلنا صورة شعلة يمكننا أنْ نتخيل مع ذلك صورة الشمس والقمر والسماء وغيرها فبطل قولكم إنَّ القوى الجسمانية لا تقوى على الأفعال الضعيفة عند صدور الأفعال القوية عنها.

فتقول: إنَّا إذا أدعينا أنَّ الفعل الجسماني القوى يمنع من الفعل الجسماني الضعيف وهذا إنَّا إذا تخيلنا الشمس والقمر فالمدرك قوى. أما ربما لا يكون إدراكنا لها قوياً فلا جرم لا يمنع من تخيل الأشياء الضعيفة. وأما إذا قوى تخيلنا لها بحيث صرنا مستغرقين في ذلك التخييل امتنع علينا والحال هذه تخيل الأشياء الحقيقة. وأما القوة المقلية فليست كذلك، فإنَّا إذا عقلنا الشيء العظيم أمكننا في ذلك الوقت تعقل الشيء الحقير.

و لقائل أن يقول: كما أنا متى استغرقنا في تخيل شيء عظيم انقطعنا عن تخيل الأشياء الصغيرة، كذلك متى استغرقنا في تقل شيء عظيم انقطعنا عن تقل غيره. والدليل عليه أن من استفرق في جلال الله جلت عظمته امتنع عليه في تلك الحالة أن يشتغل بسائر المعقولات. انتهى كلام الفخر في المقام (ج ٢، ص ٣٧٢، ط ١).

أقول: قوله: «فَإِنْ قِيلَ الْقُوَّةُ الْخَيَالِيَّةُ جَسْمَانِيَّةٌ» اعتراض الفخر مبني على كون القوة الخيالية جسمانية، وقد بيأنا في العين الثانية والعشرين من كتابنا العيون أن المشاهد كانوا قائلين بأنها مادية، والشيخ كان مصراً في ذلك ولكنه استبصر بالأخرفة فحكم بأن قوة الخيال والصور الخيالية مجردة.

و جملة الأمر أنَّ صاحب المباحث بنى اعتراضه أولاً على جسمانية قوة الخيال ونطق بالصواب، لكنه تصدى لجوابه بأنَّ المدرك بالفتح إذا كان قويَاً كالشمس والقمر مثلاً لا يوجد أن يكون إدراكهما أيضاً قوياً، فأمكن أن يتخلل الإنسان شيئاً قوياً ولا يكون إدراكه التخييلي قوياً فلاجرم لا يمكن من تخيل الأشياء الضعيفة. أمَّا إذا كان ذلك الإدراك التخييلي قوياً امتنع بعده تخيل الأشياء الحقيقة، بخلاف القوة الماقلة. تم اضطراب الفخر بما أشكل عليه من قوله: «و لقائل أن يقول كما أنا متى إلخ». فعليك بما في الأسفار في المقام حيث قال:

وهذا البرهان أيضاً يدل على كون القوة الخيالية غير جسمانية فأنها تقوى على تخيل الأشياء العظيمة مع تخيلها للأشياء الحقيقة. مثلاً يمكنها أن تتغطى تلك الأفلال بماء الخردلة، وأن تتخيل ضوء الشمس وحرارة النار مع ضوء الشرارة وحرارة الهواء المعتدلة، وأن تتخيل صوت الرعد مع الهمس. وهذا مما أشكل الأمر على من لم ينقطع بتجدد الخيال عن المواد المستعملة الكائنة الفاسدة فجعل يتكلف في دفع الإشكال عن نفسه بأنَّ قوة الإدراك غير قوة المدرك فالشمس والقمر والسماء مدركات قوية ونمن إذا تخيلناها فإذا رأيناها لها لا يلزم أن يكون قوياً، وأجل ذلك لا يمنع إدراكنا لها عن إدراك المدركات الضعيفة؛ وأمَّا إذا قوى تخيلنا لها بحيث صرنا مستغرقين في ذلك التخيل امتنع علينا والحال هذه تخيل الشيء الحقر.

أقول: الإدراك لا يخلو إيماناً أن يكون هو الصورة الحاصلة من الشيء، أو الإضافة التي بين المدرك والمدرك كما هو مذهب هذا القائل، فعلى الأول لا معنى لقوّة الإدراك وضعفه إلا قوّة المدرك وضعفه لأنهما أمر واحد، لأن المدرك في الحقيقة هو الصورة لا الأمر الخارجي الذي ربما لا يوجد في الخارج عند وجود الصورة، ثم لا يخفى أن صورة السماء التي في الخيال أقوى من صورة الغرفة فيه.

وأما على الثاني فالإضافة من الأمور التي لا توصف بستة ولا ضعف ولا عظم ولا حقاره إلا باعتبار ما أضيف إليه. ثم قوله وأما إذا قوى تخيلنا امتنع علينا الحال هذه تخيل الشيء الحقير، بينما قوى ما ذكره حيث وصف الشيء المتخيل بالعقاره دون الخيال. وأيضاً الاستغراب في إدراك الشيء في الحقيقة يرجع إلى ضعف الإدراك بالنسبة إلى وجود المدرك وغلبة وجود المدرك واستيلاته على القوّة الإدراكيّة في فهو عن الإحاطة به والإكتناء، فليس الاستغراب في إدراك الشيء عبارة عن تسلط الإدراك على المدرك بل تسلط المدرك على الإدراك. وأيضاً ما ذكره مشترك بين الإدراك العقلي والإدراك الخيالي فإنما متى استقرتنا في تعلق شيء عظيم قوى الوجود على المرتبة رفع السمل انقطعنا عن تعلق غيره، ومن استفرق في جلال الله وعظمته امتنع عليه الإلتفات إلى ذاته فضلاً عن تعلق مصطلحات أخرى. انتهى كلام صاحب الأسفار في المقام. (ج ٤، ص ٧٤ ط ١).

أقول في بيان بعض كلماته المنيفة: قوله: «و هذا مما أشكل الأمر على من لم يقتضن» ناظر إلى كلام الفخر في المباحث حيث قال: «فإن قبيل القوّة الخيالية جسمانية تم إنها تقوى على تخيل الأشياء العظيمة إلخ». و قوله: «بأن قوّة الإدراك غير قوّة المدرك» القوّة بمعناها اللغوي، وإضافتها إلى الإدراك بمعنى كون الإدراك قوياً. وكذا قوله غير قوّة المدرك، والمدرك على صيغة اسم المفعول.

وقوله: «إلا باعتبار ما أضيف إليه» يعني باعتبار ما أضيفت الإضافة إليه أي أستندت الإضافة إليه، يعني أن الإضافة لا توصف بالذات بتلك الأوصاف من القوّة والضعف

والعظم والحقارة هل باعتبار ما أضيفت إليه فإذا كان اتصافها بها لا يندر أنها بل بالإضافة في إدراك القوى يلزم أن يكون قوية، كذلك إدراك الشيء الضعيف يلزم أن يكون ذلك الإدراك ضعيفاً.

وقوله: «حيث وصف الشيء المتخيّل بالحقارة» يعني أن العقير في قوله تخيل الشيء العقير، وصف للتخيل.

وقوله: «وأيضاً الاستفرار في إدراك الشيء في الحقيقة يرجع إلى ضعف الإدراك» كلام سامي بعيد الغور وذلك لأن الكامل لا يشغله شأن عن شأن، أعني أنه يصير مظراً للاسم الشريف يا من لا يشغله شأن عن شأن. قال المعلم الثاني الفارابي في الفصل الواحد والخمسين والذي بعده من الفصول:

الروح القدسية لا يشغلها جهة تحت عن جهة فوق، ولا يستفرق العس الظاهر حتى الباطن - إلى أن قال: الأرواح العامية الضعيفة إذا مالت إلى الباطن غابت عن الظاهر، وإذا مالت إلى الظاهر غابت عن الباطن إلخ.

وراجع شرحتنا على الفصول الموسوم بـ«نصوص الحكم على فصول الحكم» (ص ٣٠٢ - ٣١٥، ط ١).

وكذا قال الشيخ الأكبر العارف العربي في الفتن الاصحاقى من فصول الحكم في البحث عن خلق العارف بهمته ما هذا لفظه:

والعارف يخلق بهمته ما يكون له وجود من خارج محل الهمة ولكن لا تزال الهمة تحفظه ولا يزورها حفظه أي حفظ ما خلقته فتى طرأ على العارف غفلة عن حفظ ما خلق عدم ذلك المخلوق إلا أن يكون العارف قد ضبط جميع المضرات وهو لا يغفل مطلقاً إلخ.

وراجع في تقييب ذلك شرحتنا على فصول الحكم هذا أيضاً.

وقوله: «وأيضاً ما ذكره مشترك إلخ» يعني أن ما ذكره جاري في الإدراك العقلى أيضاً فيلزم منه أن تكون القوة المقابلة أيضاً جسمانية كالخيالية. فقوله: «فانا متى استغرقنا - إلى قوله: عن تعلق غيره» بيان لجريان ما ذكره في الإدراك التخييلي. وقوله: «ومن

استفرق في جلال الله -إلى آخره- بيان لجريانه في الإدراك المقلن، فالدليل يثبت تجزد الخيال أيضاً تعزداً بربخياً فبصراً.

و صاحب المعنبر أبوالبركات بعد تقرير الحجة اعترض عليها بما تسمعه قال: أما الذين قالوا إنّ النفس من المعاهر التي وجودها لا في موضوع فاحتاجوا على ذلك بأنّ قالوا: إنّ القوى الجسمانية المدركة في الحواس الظاهرة والباطنة بالآلات الجسمانية تستضرر أفعالها بما ينال آلاتها من الضرر فتضعف أو تتشوش أو تبطل وليس كذلك النفس الناطقة.

أقول: هذا هو تقرير أبي البركات أصل الحجة وهي الحجة الأولى في المعنبر على تجزد النفس الناطقة. ثم تصدى للإعتراف عليها بقوله:

أما الحجة الأولى القائلة بأنّ القوى الجسمانية إذا أصاب موضوعها الذي هو البدن آفة استضرر فعلها وليس كذلك القوة العقلية، فنقول: في جوابه إنّ القوة المقلية كذلك أيضاً تستضرر أفعالها بأمراض البدن كما يضعف الرأي والتفكير والرواية في الأمراض البدنية. فإنّ قيل إنّ ذلك الضرر ليس فيها لكن في الآلة، قيل: ومن لنا بذلك وما الذي يدل عليه أنه كذلك في هذه القوة دون غيرها إذا جمعها وعنتها مع باقي القوى ضرر الفعل بعرض البدن؟ فلم تدل هذه الحجة من حيث لم تميز ولم تفرق. فإنّ أعنيت بغيرها من الجميع كانت الحجة غيرها. انتهى كلام صاحب المعنبر.

أقول: القياس المتقدم في تقرير هذه الحجة يأبى هذا الإعتراف رأساً، وذلك لأنّ كبرى القياس في جانب القوى البدنية كلية دائمة؛ وأما صغرى القياس في جانب القوة العقلية جزئية قد تستضرر أفعالها بأمراض البدن فلخلالقتها وتختلفت عنها مرّة واحدة وكانت الحجة ناهضة بأنّها ليست من سُنن القوى البدنية، والمكابر يكابر مقتضى عقله. وإنما قلنا في صدر البحث عن هذا البرهان إنّ الحجة الأولى من المعنبر تؤول إليه، لأنّ حجة المعنبر بظاهرها أعم شمولاً منه وذلك لأنّها يشمل ما نال آلات القوى البدنية من الضرر كان من تكرر أفعال تلك القوى أو من غيره كالأمراض الطاربة عليها من جهة أخرى ولكن المآل واحد فلا ينبغي بهذه القدر من الفرق جعلهما حججتين منفردين

على ذلك.

وأما المحقق الطوسي فقال في التجريد: «و هي جوهر مجرد... وللحصول على الصد» وفي كشف المراد:

هذا وجه سابع يدل على تجدد النفس، و تقريره أن القوة الجسمانية مع توارد الأفعال عليها وكثرتها تضعف وتكلل لأنها تت فعل عنها، ولهذا فإن من نظر طويلاً إلى قرص الشمس لا يدرك في الحال غيرها إدراكاً تاماً والتقوى الإنسانية بالصد من ذلك فإن عند تكرر التمقلات تقوى وتزداد، فالحاصل عند كثرة الأفعال هو ضد ما يحصل للقوة الجسمانية عند كثرة الأفعال. وهذا ما خطر لنا في معنى قوله تعالى: وللحصول على الصد. انتهى كلام الشارح العلامة (ص ١٨٧ بتصحيح الرقام وتعليقاته عليه).

نذكره: قد تقدم ما خطر لنا في معنى قوله «وللحصول على الصد» في البحث عن الحجة الثالثة من الباب الثاني، فتذكري.

تبصرة: يتبين إيهام مطلب حول تقريرات هذا البرهان وهو متفرع على نقل ما في المباحث والأسفار من تقرير البرهان أيضاً سيما أن تقرير صاحب الأسفار له دخل عظيم في تفهم المفad و تقرير الذهن إلى المراد. ففي المباحث:

الدليل الناسخ قالوا: القوى الجسمانية تكلل بكثرة الأفعال ولا تقوى على القوى بعد الضعف وعلة ذلك ظاهرة لأن القوى الجسمانية بسبب مزاولة الأفعال الكثيرة تتعرض موادها للتحلل والذبول وبسبب ذلك يعرض الضعف لها، وأثنا القوى المقلية فأنها لا تضعف بكثرة الأفعال وتقوى على القوى بعد الضعف فظهور أنها غير مادية أصلاً.

وفي الأسفار:

الحججة التاسمة القوى البدنية تكلل بكثرة الأفعال ولا تقوى على الضعف بعد القوى. وعلة ذلك أن القوى الجسمانية المادية مواهها قابلة للتبدل والاستهلاك والذبول وبسبب ذلك يعرض لها تبدل الأحوال. أمّا كلامها وضيقها فلتتحلل المادة وذبولاها وأثنا عدم تمكّتها من الفعل الضعيف إنّز القوى فالتر فيه أن القوى بمناسب الأفاعيل فإن هذه القوى لئا كان من شأنها الاستهلاك والتضييف والتبدل والاستهلاك كما علمت

فهي متفاوتة الحدوث حسب تفاوت الإستعداد فإذا استعملت الآلة الجسمانية في إدراك قوى أو فعل قوى فلابد هناك من قوة قوية فيفيض من المبدء القوة القوية على تلك الآلة، تم إذا استعملت إنما ذلك الفعل في فعل آخر ضعيف يمس ذلك على تلك القوة لأنها لا تناسب وإنما المناسب لهذا الفعل الضعيف قوة ضعيفة، والقوة أنها تحدث تدريجياً لا دفعها كما علمت فيما سبق، ولأجل ذلك لا يمكن للقوة القوية الفعل الضعيف كما لا يمكن للقوة الضعيفة الفعل القوى، إنما أن القوة المحركة التي في الحجر العظيم لا يمكن لها التحرير البطيء لذلك الحجر في هويه، ولا للحرارة الشديدة التسخين الضعيف لما يلاقيه، وإنما القوى الغير الجسمانية فلكونها متساوية النسبة إلى جميع القوابل وغير متناهية القوة فلا جرم يجوز أن يصدر منها القوى و الضعف من الأفعال بعضها عقيب بعض من جهة الأسباب المخصصة، فلأجل ذلك لا تضعف بكثرة الأفعال وتقوى على القوى بعد الضعف وعلى الضعف بعد القوى، فإذا تقررت هذه المقدمة فنقول: القوة العاقلة إنما كانت هكذا لأنها تدرك المقولات القوية والضعفية بعضها عقيب بعض فهي ليست جسمانية كسائر القوى البدنية التي شأنها ما ذكرناه انتهاء ما أفاد في تقرير العزاد.

فأقول: النفس تقوى على الضعف إنما القوى أي عقيبه، كما أنها تقوى على القوى إنما الضعف، ولا تكون القوى الجسمانية كذلك بل تضعف وتذبل وتنفذ إنما القوى والضعف، وعبارات الحجة بعضها يناسب تقدم القوى على الضعف بأن يقال ولا تقوى على القوى بعد الضعف كما هو عبارة المباحث والأسفار، ولا يخفى أن النفس تقوى على الضعف بالتجربة والتعليم والتمرن والتدام وغيرها، بل يصح أن يقال إنما تقوى على القوى بعد الضعف كما في المباحث وعبارات صدرها في الأسفار من تقرير الحجة أيضاً تناسب هذا الوجه، وتقرير الفخر أظهر في ذلك، وبعض عبارات الحجة على ما في الأسفار يناسب تقدم الضعف على القوى بأن يقال ولا تقوى على الضعف بعد القوى كما أن عبارة الكتاب أعني الأسفار وهي قوله: «و إنما عدم تمكنتها من الفعل الضعيف إنما القوى» ناصحة على ذلك، ثم أن بعض عبارات الحجة في الأسفار

على الوجه التعميم حيث يقول: «يجوز أن يصدر منها القوى والضعف من الأفعال بعضها عقيب بعض» حتى يشمل الوجهين.

وبالجملة هذه العجنة ناطقة بأنّ النفس تقوى على القوى بعد الضمف أي بعد ضعفها تقوى على القوى، وتقوى على الفعل القوي بعد الفعل الضعيف؛ وتقوى على الفعل الضعيف بعد الفعل القوي، والقوى الجسمانية ليست كذلك فتبصر.

يـوـا) بـرـهـان أـخـرـ على تـجـزـدـ النـفـسـ النـاطـقـةـ تـجـزـدـأـ تـامـاـ عـقـلـيـاـ، وـهـوـ الـبـرـهـانـ الثـامـنـ منـ نـفـسـ الشـفـاءـ فـيـ أـنـ قـوـامـ النـفـسـ النـاطـقـةـ غـيرـمـنـطـبـعـةـ فـيـ مـادـةـ جـسـمـانـيـةـ.

قال الشـيخـ:

وـأـيـضاـ فـيـ أـجـزـاءـ الـبـدـنـ كـلـهـ تـأـخـذـ فـيـ الـضـعـفـ مـنـ قـواـهـاـ بـعـدـ مـنـتـهـيـ النـشـطـ وـالـوقـوفـ وـذـلـكـ دـوـنـ الـأـرـبـيعـنـ أـوـ عـنـ الـأـرـبـيعـنـ، وـهـذـهـ الـقـوـةـ الـمـدـرـكـةـ لـلـمـعـقـولـاتـ أـنـماـ تـقـوىـ بـعـدـ ذـلـكـ فـيـ أـكـثـرـ الـأـمـرـ؛ـ وـلـوـ كـانـتـ مـنـ الـقـوـىـ الـبـدـنـيـةـ لـكـانـ يـجـبـ دـائـمـاـ فـيـ كـلـ حـالـ أـنـ تـضـعـفـ حـيـنـتـذـ،ـ لـكـنـ لـيـسـ ذـلـكـ إـلـاـ فـيـ أـحـوـالـ وـمـوـافـقـةـ عـوـافـقـ دـوـنـ جـمـيعـ الـأـحـوـالـ فـلـيـسـ هـيـ إـذـنـ مـنـ الـقـوـةـ الـبـدـنـيـةـ.

وـمـنـ هـذـهـ الـأـشـيـاءـ تـبـيـنـ أـنـ كـلـ قـوـةـ تـدـرـكـ بـآـلـهـةـ فـلـاـ تـدـرـكـ ذـاهـبـاـ،ـ وـلـاـ آـلـهـاـ،ـ وـلـاـ إـدـرـاكـهــ.ـ وـيـضـعـفـهـاـ تـضـاعـفـ الـفـعـلـ،ـ وـلـاـ تـدـرـكـ الـضـعـيفـ إـلـاـ الـقـوـىـ،ـ وـالـقـوـىـ يـوـهـنـهـاـ،ـ وـيـضـعـفـهـاـ عـنـدـ ضـعـفـ آـلـاتـ فـعـلـهـاـ وـالـقـوـةـ الـعـقـلـيـةـ بـخـلـافـ ذـلـكـ كـلـهــ.

بـيـانـ:ـ قـوـلـهـ:ـ وـأـيـضاـ فـيـ أـجـزـاءـ الـبـدـنـ»ـ أـيـ هـذـاـ دـلـيلـ آـخـرـ عـلـىـ تـجـزـدـ النـفـســ.ـ وـقـوـلـهـ:ـ «ـلـكـنـ لـيـسـ ذـلـكـ إـلـاـ فـيـ أـحـوـالـ»ـ أـيـ لـيـسـ ذـلـكـ الـضـعـفـ لـلـقـوـةـ الـعـقـلـيـةـ إـلـاـ فـيـ أـحـوـالـ إـلـيـخــ.

وـقـوـلـهـ:ـ «ـوـ الـقـوـةـ الـعـقـلـيـةـ بـخـلـافـ ذـلـكـ كـلـهـ»ـ الـوـاـوـ حـالـيـةــ.ـ وـالـمـرـادـ مـنـ الـأـشـيـاءـ فـيـ قـوـلـهـ:ـ «ـوـ مـنـ هـذـهـ الـأـشـيـاءـ تـبـيـنـ»ـ الـبـرـاهـيـنـ الـمـتـقـدـمـةـ فـيـ تـجـزـدـ النـفـسـ النـاطـقـةـ الـإـنـسـانـيـةــ.ـ وـإـلـيـهـ ذـلـكـ الـبـرـهـانـ يـنـتـهـيـ الـبـرـاهـيـنـ عـلـىـ أـنـ قـوـامـ النـفـسـ النـاطـقـةـ غـيرـمـنـطـبـعـةـ فـيـ مـادـةـ جـسـمـانـيـةــ.ـ مـنـ نـفـسـ الشـفـاءـ ظـاهـراـ وـلـكـنـ فـيـ بـرـهـانـاـ آـخـرـ يـأـتـيـ التـحـقـيقـ فـيـهــ.

وـهـذـاـ الـبـرـهـانـ مـذـكـورـ فـيـ النـجـاـةـ أـيـضاــ.ـ وـهـوـ فـيـ الـمـطـبـوـعـةـ الـمـصـرـيـةـ مـعـنـوـةـ بـقـوـلـهـ:

برهان ثالث وأيضاً فإنَّ أجزاءَ البدن إلخ. وعبارات النجاة تعاكِي عبارات الشفاء، أيضاً إلا في بعض العبارات على تغيير يسير ففي النجاة؛ وأيضاً فإنَّ البدن تأخذُ أجزاؤه كلها تضعف قواها... وهذه القوة أنها تقوى بعد ذلك... فلم يست إداً من القوى البدنية. وهو الحجة الأولى من النقط السابع من الإشارات على تجردتها وإنْ كان ما في الإشارات أعمَّ شمولاً من الشفاء.

و هذا البرهان هو الحجة السادسة من معتبر أبي البركات على كون النفس جوهراً غير جسماني (ج ٢، ص ٣٥٨، ط ١) قال:

أَنَا الَّذِينَ قَالُوا أَنَّهَا مِنَ الْجَوَاهِرِ الَّتِي وَجَوَدَهَا لَا فِي مَوْضِعٍ لَكُنَّهَا لَيْسَ بِجَسْمٍ فَاحْتَجُوا عَلَى ذَلِكِ... وَبَأْنَ الْأَيْدَانَ وَقَوَاهَا تَضَعُفُ إِذَا جَاءَزَتْ فِي قُورُتِهَا وَنَسْوَهَا أَشْدَهَا وَمُنْتَهَا، وَتَأْخُذُ بَعْدَ بَلوَغِ الْغَايَةِ فِي النَّبُولِ وَالْإِنْطِعَاطِ، وَالنَّفْسُ النَّاطِقةُ تَقُوَّى حِينَتَذْ فِي كَثِيرٍ مِنَ النَّاسِ أَوْلًا تَضَعُفُ مَعَ مَا يَضَعُفُ مِنَ الْقُوَّى فَلَمْ يَسْتِ جَسْمَانَيْةَ مِثْلَهَا.

ثم اعرض على حجيتها. ويأتي نقل الاعتراض وردُّه. وهو الدليل السادس من المباحث المشرفة للفخر الرازى: لو كانت القوة العاقلة جسدانية لضعفت في زمان الشیوخة دائماً إلخ (ج ٢، ص ٣٦٦، ط ١). ثم أخذ في الاعتراض عليه بما سنتله عليك مع ردِّه.

و هو الوجه السادس في تجرد جوهر النفس من تجريد الاعتقاد للمحقق الطوسي قوله: «و هي جوهر مجردد... ولانتفاء التبعية قال الشارح الصلاة العلى في كشف المراد:

الذى فهمناه من هذا الكلام أنَّ هذا وجه آخر دال على تجرد النفس، و تقريره: أنَّ القوة المنطبعة في الجسم تضعف بضعف ذلك الجسم الذي هو شرط فيها، والنفس بالضد من ذلك فإنَّها حال ضعف الجسم كما في وقت الشیوخة تقوى وتكتثر تعلقاتها، فلو كانت جسمانية لضعفت بضعف محلها وليس كذلك، فلما انتفت تبعية النفس للجسم في حال ضعفه دلَّ ذلك على أنها ليست جسمانية. (كشف المراد،

ص ١٨٧ بتصحيح الرقم وتعليقاته عليه).

و هو الحجة السادسة في الأسفار على تجرّد القوة الخيالية والوهمية. قال: «الحجّة السادسة لو كانت القوّة العاقلة جسدانية لضعفت في زمان الشيخوخة دائمًا إلى (ج ٤، ص ٧٢ ط ١).»

و هو الحجة الخامسة من رسالة في السعادة والحجّج العشر للشيخ الرئيس أيضًا بتقرير آخر قال:

الحجّة الخامسة، من بين أنّ الأجسام الواقعية تحت النمو تأخذ في سنّ الشيخوخة في الضعف وكذلك جميع القوى الملابة لها، ولو كان محل العلم جسماً أو قوّة جسمانية تتعلق تميّتها بكمال الجسم وقوّتها بقوّته وكانت الشيخوخة على الإضطرار تضعف القوّة المميزة، أو الجوهر التميّز عن تعلق الحكمة فلا يوجد أحد من الناس إلا وهو في تلك الحال أضعف منه في الأحوال التي كان الجسم والقوى الجسمانية فيها قوية جدًا، وقد نرى من يكبر سنه، ويأخذ جوهره الجسماني في الذبول يكون أقوى تبيّناً ممّا كان أولاً، بل ذلك على الأكثـر؛ ولو كان الموضوع جسماً حقاً لما كان يوجد هذا في حال أبداً؛ فإذاً موضوع العلم جوهر غير جسماني، وذلك ما أردنا أن نبيّن. (ص ٩، ط ١ بهيدر آباد الدكن).

و هو البرهان الرابع على جوهرية النفس وغناها عن البدن في القوام، في الفصل التاسع من رسالة الشيخ الرئيس أيضًا الموسومة: هديـة الرئـيس أهداها للأمير نوح بن منصور الساماني، بتقرير آخر، قال:

ومن البراهين الدالة على صحة هذه الدعوى ما أنا مبينة فأقول: لا شك أنّ الجسم الحياني والآلات الحيوانية إذا استوفين سنّ النمو وسنّ الوقف أخذت في الذبول والتنقص وضعف القوّة وكلّ المنة وذلك عند الإنفاق على الأربعين سنة. ولو كانت القوّة الناطقة العاقلة قوّة جسمانية آتـيه لـكان لا يوجد أحد من الناس في هذه السنين إلا وقد أخذت قوّته هذه تنقص ولـكنّ الأمر في أكثر الناس على خلاف هذا بل العادة جرت في الأكثـر أنـهم يستفـدون ذـكـاء في القوـة العـاقـلة وزـيـادة بـصـيرـةـ فـإـذـنـ

ليس قوام القوة النطافية بالجسم والآلة فإذا هي جوهر قائم بذاته وذلك ما أردنا بيانه.
(رسائل الشيخ الرئيس، ص ٧١، ط مصر، سنة ١٢٢٥ هـ بتصحيف ادور فنديك
وص ١٧٥ من أربع رسائل نفيسة للشيخ بتصحيف الأهوازي، ط مصر، ١٣٧١ هـ).
و هذا البرهان ذكره ابن مسكوني (ابو علي احمد بن محمد بن يعقوب بن مسكوني
الخازن الرازي معاصر الشيخ الرئيس) في صدر كتاب طهارة الأعراق وقد نقلناه وبينما
بالفارسية في الدرس السادس والخمسين من كتابنا دروس معرفة النفس
(ص ١٧٥ - ١٧٨، ط ١).

اعلم أن أهم ما ينبغي أن يذكر حول هذا البرهان هو ما في المباحث المشرفة من
التقرير والإعتراض أولاً، ثم ما في الأسفار ثانياً فإنَّ صاحب الأسفار ناظر في كلماته
إلى ما في المباحث، وبعد رد اعتراضاته تصدى لتحقيق تفرد هو به في الحكمة
المتعلقة، ثم تزيد عليهما بما لنا من التعليقات الإيضاحية في بيان بعض عباراتهم في
المقام، قال في المباحث:

الدليل السادس، لو كانت القوة المقابلة جسدانية لضعفت في زمان الشيخوخة دائماً،
لكتها لا تضعف في زمان الشيخوخة دائماً، فهي غير جسدانية. وبتصحيف تقدير التالي
بقياس من الشكل الثالث هكذا: كل ما يعقل به الشيخ الأشيا فهو قوة عاقلة، وليس
كل ما يعقل به الشيخ الأشيا فإنه بكل عند الشيخوخة، فليس كل قوة عاقلة بكل
عند الشيخوخة.

و اعلم أنه ليس من الواجب في صحة ما قلنا أن لا يكون عقل شيخ بكل بل إذا كان
عقل ما لم يكن في الشيخوخة وإن كان سائر العقول بكل فالمطلوب قد صح، فإنه إن
كانت النفس محتاجة في ذاتها إلى البدن كان اختلال البدن موجباً لاختلال النفس
لامحالة فعيبنت يستحيل أن يختلط البدن وتكون النفس سليمة، أمّا إذا كانت النفس
غنية في ذاتها عن البدن لا يلزم أن تخالط أفعال النفس عند اختلال البدن، نعم قد
يجوز أن يكون اشتغالها بتدبير البدن عند اختلاله يبعقها عن سائر أفعالها، وذلك مثل
ما يعرض للفارس الراكب فرساً ردى الحركات فإنه يضر اشتغاله بمراعات مرکبه

مانأً له عن أفعاله الخاصة به وليس صدورها عنه بشركة الفرس. ويجوز أن يكون الفعل الذي ليس بالشركة موقعاً على الفعل الذي بالشركة مثل أنه قد يحتاج في اكتساب المقولات في أول الأمر إلى تخيلات تتصرف فيها النفس تصرفاً سند ذكره فإذا عاقد عن استعمال التخيلات آفة في أعضاء التخييل كلّت القوة العاقلة عن أفعالها فالشيخ إذا عرض له الإنصراف عن المقولات فالسبب فيه أنه قد شغل عن أفعاله الخاصة أو عرّضت الآفة لشيء ربما احتاج إليه في هذه الأفعال لأنّ جوهر نفسه قد ضعف، فإنّ الشيخ لو أعطى عيناً كعين الشاب في العزاج لكان حسنه مثل حسنه الشاب بل الشيخوخة ضعف في الآلات البدنية يشبه حال السكر والإغماء.

فإن قيل الشيخ لعله إنما يمكنه أن يستمر في أفعال عقله على الصحة لأنّ عقله يتم بعضه من البدن يتأثر إليه الفساد والاستحاله إن ظهرت الآفة في سائر القوى والأفعال.

فتقول: الأعضاء الطرفية إنما يلحقها الضعف والفساد لضعف يسوق إلى المبادي، ولو كانت المبادي صحيحة لانحفظت الأطراف ولم تسقط قواها فكان الحال فيها كالحال في الشباب فيظهر من هذا أنه لا يكيد الشيخ ولا دماغه ولا قلبه على الحال الصحيحة أو القريبة من الصحيحة، ولذلك يجد في نبضه وبوله وأفعال دماغه تفاوتاً عظيماً. فإن قيل إنّ بعض الأمরجة أوقف بعض القوى فلعلّ مزاج المشائخ أوقف للقوة المقلبة فلهذا تقوى فيه هذه.

فتقول: مزاج المشائخ إنما يرد ويس، وإنما ضعف، وكل واحد منها قد يوجد قبل الشيب ولا يكون لصاحبه مزيد استعداد. وأيضاً فليس كلّشيخ هو أقوى من الشباب، وليس الدليل مهيناً على أنّ الغالب في المشائخ كمال العقل بل على أنه لو كانت القوة المقلبة قائمة بالبدن لاستحال أنّ لا تضعف عند ضعف البدن، وقد نجد واحداً ليس كذلك فالمدح مسلوب على أنّ ضعف البنية ليس يكون ملائماً لما يقوم بالبنية بل لعله تلامم ما لا يقوم بالبنية.

فإن قيل الشيخ تخيله وتنذكره وحفظه محفوظة ليست دون حال عقله مع أنّ هذه

القوى جسمانية.

فتقول: ليس الأمر كما ذكرتموه، وأنا ذكره الأمور الماضية التي كانت في ذكره في زمان الشباب فأنما يكون كذلك لأن تذكر مذكوراتها على وهمه وهو شيخ أكثر من تذكرها عليه وهو شاب فيكون السبب لذكره أقوى فيه مما في الشباب. وأما حفظه الأشياء التي يحفظها عند الشيخوخة فهو ضعيف، فالشيخ لا في حفظه تصور المحسوسات ولا في حفظها معانها كالشاب. وإن شئت أن تعلم ذلك فجرّب حفظ الشيخ للشئ الذي يحفظه عندشيخوخته كحفظه عند ما كان صبياً أو شاباً فانك تجده لا محالة لا ينحفظ له الشيء لا معناه ولا صورته لا عدّة ولا مدة كما كان ينحفظ له قبل ذلك وتجد تذكره أضعف مما كان أيضاً إلا فيما للعقل سبيل إلى المعرفة فيه. وأنا الأمور المحفوظة قديماً فأنما يساوى الشيخ الشاب في حفظها لأنـه يساوى فيما السبب للحفظ عدداً ومع ذلك فإن المرتسم من ذلك في حفظ الشاب أوضح وأصلـى وأشد استصحاباً بالآحوال المطيفة به والمرتـسم في حفظ الشيخ أطمس وأدرس وأخفـى لمعاناً وظهوراً.

فإنـ قبلـ الشيخ ليسـ أنـما يوجدـ سليمـ العـقل بـحسبـ الأمـورـ المـقـلـيةـ الـكـلـيـةـ، بلـ هوـ أـنـقـبـ رـأـيـاـ وـأـصـحـ مشـورـةـ منـ الشـابـ فـيـ الـأـمـورـ الـجـزـئـيـةـ الـخـيـالـيـةـ وـأـنـتـ لـاتـقولـ أنـ خـيـالـهـ أـسـلـمـ منـ خـيـالـ الشـابـ أوـ مـثـلـهـ.

فتقـولـ: إنـ ذـلـكـ لـشـيـئـينـ: أحـدـهـاـ أـنـ الـآـلةـ أـكـبـرـ، وـثـانـيهـاـ أـنـ يـسـتـعـينـ بـمـاـ هوـ مـاـوـ لـمـتـلـهـ منـ الشـابـ أوـ أـقـوىـ بـسـبـبـ قـلـةـ الـمـنـازـعـاتـ. أـنـ الـآـلةـ أـكـبـرـ فـهـوـ أـنـ الـآـمـلـةـ الـجـزـئـيـةـ عـنـدـهـ أـكـبـرـ لـأـنـ تـجـارـيـهـ أـقـوـرـ. ثـمـ إـنـ لـيـسـ يـتـصـرـفـ فـيـهـاـ بـالـغـيـالـ وـالـقـوـيـ الـوـهـيـةـ فـقـطـ بلـ يـرـجـعـ فـيـهـاـ إـلـىـ الـعـقـلـ فـيـسـتـعـينـ بـهـ فـيـ طـرـيقـ التـسـمـةـ لـالـأـسـبـابـ الـوـاقـعـةـ الـمـسـكـنـةـ وـطـرـيقـ الـإـعـتـارـ لـلـأـوـاـئـلـ.

فـإـنـ قـيلـ: لمـ لـيـجـوزـ أـنـ يـقـالـ: إـنـ الشـيـخـ قدـ اـسـتـعـادـ فـيـ اـسـتـعـالـ الـعـقـلـ درـيـةـ نـصـارـتـ الـآـلـةـ وـإـنـ ضـعـفتـ إـلـأـنـ كـثـرـةـ درـيـةـ تـدـارـكـ ماـ فـاتـ بـسـبـبـ تـقـسانـ الـآـلـةـ وـلـذـلـكـ فـإـنـ الشـيـخـ الـمـتـدـرـبـ أـقـوىـ فـيـ صـنـاعـاتـهـ وـاسـتـعـالـهـ لـهـاـ مـنـ الشـابـ.

فنقول: الدرية أنها يحصل لها أثر من وجهين: أحدهما أن هيبات التحرير الصادرة بالإرادة تمثل في الخيال أشدّ فيكون وجه استعمالها عند الوهم أحضر. وثانيهما وهو أن الأعضاء تستفيد بذلك حسن تشكّل تستعد به لهيئة التحرير. وليس يمكن أن يقال هذا في باب المعمولات فإن العقل وإن سلمنا أنه يفعل بتحريكات الآلات فليس ينحفظ في النفس خيال شيء منها كما ينحفظ لهيئة تحرير اليد والقدم ونحوه. ولا أيضاً يمكن أن يقال أنه يستعين بالآلات جسدانية وهي عاصية فيفيدها الاستعمال طاعة فإنما وإن سلمنا العقل يفعل بتحريرك فليس بتحريكات مستعصية ولذلك فإن صحيح الفطرة الأصلية يشرع في العلوم فيقف عليها على الاستواء وإن كان بعض الناس يحتاج إلى أن يراضى من جهة التقطن لمعانى الأللاظ، ومن جهة معاوقة من خياله وعارضه منه لعقله حتى يفهم الحال في ذلك فيعمله ويستوى في أدنى مدة وأخف كلفة. انتهى كلام الفخر.

بيان: قوله: «و بصحّ نقيض التالي بقياس من الشكّل الثالث» برهان تمام، والشكل الثالث ينتج نتيجة جزئية موجبة أو سالبة، ونتيجة هذا القياس هي السالبة الجزئية وهي قوله: «فليس كلّ قوّة عاقلة تكلّ عند الشيخوخة» ولا تنافي لفظة الكل في النتيجة الجزئية لأنّ سور السالبة الجزئية ليس بعض، وبعض ليس، وليس كل، وما يساويها. فإذا كانت القوّة العاقلة لها فعلها بنفسها أعني أنّ لها تعللاً بذاتها، عند كلّ الآلات الجسدانية البدنية وضعفها وفتورها كانت الحجّة تامة على إثبات تجزّدّها ولو كان وقوع ذلك الفعل مرّة واحدة؛ كما أنّ رؤياً واحدة مثلاً إذا تحقّق لها تعبر صحيح كفى ذلك لإثبات الرؤيا الصادقة وإن كان كثيراً من الرؤيا أضغاث أحلام، كما أفاد صاحب المباحث بقوله: «واعلم أنه ليس من الواجب في صحة ما قلنا إلّي». ولكن تمسكه بأعضاء التخييل ليس بتمام لما دريت من تجرّد القوّة الخيالية أيضاً. وقوله: «ليس من الواجب إلّي» كلام كما في الأسفار في قوّة قياس استثنائي تاليه متصلة كليّة موجبة استثنى فيه تقييض التالي وهو سالبة جزئية ليتّبع تقييض المقدم، صورته هكذا: لو كانت الناطقة جسدانية تفعل بالآلية لكان كلما عرض للبدن آفة أو مرض أو كلامه

يعرض لها في التعلق فتور وليس كذلك كلياً، ينبع أن تقولها ليس بالآلة بدنية، فلا يرد عليه أن كثيراً ما يعرض الإختلال في التعلق عند اختلال قوى البدن لأن هذا بمنزلة استثناء لغير التالي لا لنقيضه فلا يتبع شيئاً.

قوله: «نعم قد يجوز إلخ» بيان لسبب عروض الإختلال في التعلق تارة، ووجهه ظاهر.

قوله: «الأعضاء الطرفية» الأعضاء الطرفية في كتاب القصاص والديات من الكتب الفقهية يراد بها ما دون النفس كاليد والرجل والأذن ونحوها، وهاهنا بمناسبة البحث جعل الكبد والدماغ والقلب أصلاً وما سواها أطرافاً، والأعضاء الرئيسية والمرئية في كتب الطب على تفصيل آخر.

قوله: «فإن قيل الشيئ تخيله إلخ» لما لم يكن صاحب المباحث قائلًا بتجزد الخيال والقوة الوهمية بل كان هو كغيره من المشاهق قائلًا بجسمانيتهما، ثم رأى بقاء التخييل والتذكر كالعاقلة عند الشيخوخة تكلّفوا تمثيلات شديدة في دفع البقاء عندهما، فاعلم أن الحجة السادسة من كتاب الأسفار على تجزد النفس في الحقيقة تلخيص عبارات المباحث في تقرير الدليل المذكور إلا أن صاحب الأسفار تفرّد في البحث عن الخيال ونحوه، وكذا عن الإعتراضات الواردة من المباحث عليها بعد تقرير أصل الحجة تلخيصاً بتحقيقه الشريف فقال:

حكمة عرشية: أعلم أن هذا البرهان أيضاً غير دالٌ على أن لكل إنسان جوهراً مفارقًا عقلياً، بل يدلّ على أن القوة العاقلة غير بدنية. وهو كما يدل على أن القوة العاقلة ليست بدنية، يدل على أن القوة الخيالية والوهمية أيضاً ليست بدنية، فإن بعض المشابخ والمرضى قد يكون تخيله وتصوره للمعنى الجزعية بهاله. ولو كانت القوة الخيالية طبيعية قائمة بهذا البدن الطبيعي لكان كلما عرضت لها آفة أو مرض وقع الإختلال في تخيله وتصوره وليس كذلك إذ قد تكون غير مختللة في فعلها، والقضية السالبة الجزعية تكفي لاستثناء نقيض التالي كما علمت. والقوم لمدم اطلاقهم على تجزد الخيال تكلّفوا تمثيلات شديدة في دفع بقاء التخييل والتذكر عند الشيخوخة

واختلال البدن. انتهى كلام صاحب الأسفار فيما تفرد به في المقام.

أقول: أنتا قول صاحب الأسفار «أن هذا البرهان أيضاً غير دال على أن لكل إنسان جوهرًا مفارقًا عقليًا» قد تقدم التحقيق ذلك مما في أثناء البحث عن البرهانين الأول والثاني من الشفاء، فقد دريت في الموضعين أن ما أدى إليه نظره الشريف في هذا الأمر ليس على ذلك الإطلاق بصحيح.

وأنتا قول الفخر في المباحث: «وأنتا حفظه الأشياء التي يحفظها عند الشيخوخة فهو ضعيف» فأقول: ينبغي أن يتميز ويفرق في المقام بين فعل النفس من حيث هي عاقلة لذاتها ولما كسبتها، وبينه من حيث هي فاعلة بالآلات البدنية، والنظر الأصيل في مباحث تجزرها هو الأول وهو باق على قوته عند الشيخوخة سواء كثرت معلوماته أو قلّت؛ وأما الثاني فكلاه لا يضر تجزرها. مثلًا أن القوة المتفكرة متحركة في فعلها، ولا بد في الحركة هذه من استعمال الآلة الجسدية والآلات الجسدية بكلها تكرر الأفعال. وفي الالآل المستتبعة للحكيم السبزواري (ص ٨، ط ١):

و من مبادىء إلى المراد
و الفكر حركة إلى المبادىء

و الغرض إن الشيخ الهرم مثلًا أمكن أن يدركه الضفف في تفكير مسألة علمية من حيث سرعة كلال آلة الفكر، قبل الشاب بزمان، ولكن ذلك لا ينافي أن يتعقل معاني عقلية متواالياً من غير عروض كلال وفتور لأن المتفكرة في فعلها تحتاج إلى آلة جسدية دون العاقلة، ويجب الفرق بينهما، وأنتا الكلام في تبعد العاقلة. فحيث إن العاقلة في إدراكاتها وتعقلاتها المعانى المكسوبة المخزونة فيها باقية على قوتها عند الشيخوخة مثلًا علمنا أن النفس مجردة في ذاتها و يكفى ذلك في تجزرها. فقوله: «وأنتا الأمور المحفوظة ...»

فيه كفاية لعدم كون النفس من المقارنات. وأما قوله في الفرق بين المرتسمين في الشيخ والشاب فهو مانع صرف لا برهان عليه، بل العكس صواب.

قوله: «فإن قيل الشيخ ليس ...» السؤال يتضمن أمرين: أحدهما أن الشيخ ليس في الأمور العقلية الكلية سليم العقل، وثانيهما أنه في الأمور الجزئية الخالية أقرب رأياً من

الشاب، تم سأله عن الأمر الثاني بأنه كيف يكون كذلك مع أنَّ القوة الخيالية عندكم جسمانية؟ فأجاب عن الثاني بقوله: إنَّ ذلك لشيئين إِلَّا، وأمَّا الأمر الأوَّل فكأنَّه سلم أنه كذلك. ولا يخفى عليك أنَّ قوله: «ثمَّ أَنَّه لِيُسْ يتصَرَّفُ فِيهَا بِالخِيَالِ وَالقُوَّى الْوَهْمِيَّةِ فَقَطْ...» ليس جواباً عن الأمر الأوَّل. وأنت بما أسلفنا دريت أنَّ الخيال مجرد أيضاً فالكلام في العاقلة. وإنَّ الأمر الأوَّل في السؤال وهم وافتراء، بل الصواب هو في خلاف ذلك.

قوله: «فَإِنْ قِيلَ لَمْ لَا يَجُوزْ إِلَّا». الدرية هي ملكة تكسب من تمرن العمل، فما يستفاد من استعمال العقل ملكات علمية وإطلاق الآلة عليها أَنَّها هو على المجاز وضرب من التوسيع في التعبير، والبحث في الآلات الجسدية وفتورها. وتلك الملكات تكسب النفس سعة نورية وجودية على ما تحقق بالبراهين القاطمة على اتحاد العاقل بمعقولاته، والتجارب لفاح العقول.

قوله: «وَلَيْسَ يُمْكِنُ أَنْ يُقالُ هَذَا فِي بَابِ الْمَعْقُولَاتِ...». بل ذلك في باب المعقولات أشد فَإِنَّ النَّفْسَ الْفَسِيحةَ بِالْمَلَكَاتِ النُّورِيَّةِ الْعِلْمِيَّةِ كَانَ تَصْرُفُهَا فِي قَوَاهَا مُطْلَقاً أَقْوَى وَأَكْدَ وَإِنْ كَانَتْ مَحَالَ بَعْضِ الْقُوَّى مِنْ حِيثِ كُونُهَا مَادِيَّةً وَاهْنَةً مُسْتَهْبَةً. وَعِمْدَةُ النَّظَرِ فِي الْبَرَهَانِ هِيَ تَجْرِيدُ النَّفْسِ النَّاطِقَةِ الإِنْسَانِيَّةِ مِنْ حِيثِ بَقَاءِ فَعْلِ الْقُوَّةِ الْعَاقِلَةِ مَعَ فَتُورِ آلتَهَا الْجَسْمَانِيَّةِ، وَالْحِجَّةُ قَوْلُ فَصْلٍ عَلَى ذَلِكَ وَأَمْثَالِ ذَلِكَ الْوَسَاوِسِ حَوْارٌ لِنَفْقِيَّةٍ لَا اعْتَدَادِهَا. وَمِنْ ذَلِكَ الْوَسَاوِسِ اعْتَرَاضٌ أَبَى الْبَرَكَاتُ فِي الْمُعْتَرِّ عَلَى الْحِجَّةِ حِيثُ قَالَ مُعْتَرِّضاً بَعْدَ تَقْرِيرِهَا بِمَا تَقْدِمُ مَا هَذَا لِنَفْهَةِ:

وَأَنَّا الْحِجَّةَ الْقَاتِلَةَ بِضَعْفِ الْقُوَّى الْبَدْنِيَّةِ وَقُوَّةِ الْعَقْلِ فِي الشِّيَخُوخَةِ، فَجَوَاهِهِ أَنَّ تَسْلِيمَ الدَّعْوَى لَا يَبْتَدِيءُ بِالْفَرْضِ الْمُطْلُوبِ فَإِنَّ لِكُلِّ قُوَّةٍ مَزاجاً يَوْافِقُهَا يَمْقُوْيُ بِهِ فَعْلُهَا فَلَا عَجَبٌ أَنْ تَقْوِيَ مِنَ الْبَدْنِ قُوَّةً مَعَ ضَعْفِ أُخْرَى كَمَا يَقْوِيُ السَّمْعُ وَالْعَفْظُ فِي الْأَعْمَى، وَتَضَعُفُ الشَّهْوَةُ بِقُوَّةِ الْعَنْسَبِ، وَالْعَنْسَبُ بِالشَّهْوَةِ، فَلَمَّا الْمَزاجُ الشِّيَخُوخِيُّ مَوْافِقٌ لِهَذِهِ الْقُوَّةِ أَكْثَرُ مِنْ موافِقَةِ غَيْرِهِ، وَلَمَّا الرِّيَاضَةُ بِالْجَارِبِ وَالْعَالَمِ الْعَاصِلَةِ فِي طُولِ الْعُمَرِ تَجْتَمِعُ لَهَا وَيَتَبَعُ ضَعْفَهَا فِيمَا بَعْدَ مَزَادِ ضَعْفِ الْبَدْنِ وَقُوَّاهُ بَأْسَرَةٍ

وعند الموت تضعف القوى بأسرها وهذه في جملتها فيشيشه الأمر ولا تنفيد الحجة سوى أن هذه غير هذه وكل واحد منها كذلك هي غير الباقي ولا يحصل بالجسمانية وغير الجسمانية من ذلك تصدق في واحدة دون الأخرى، انتهى كلامه.

أقول: لا يخفى عليك أنَّ كلام صاحب المعتبر غير معتبر فإنَّ قوله: «فلا عجب أن تقوى من البدن قوة مع ضعف أخرى» لا ينافي فتورها وضعفها عند الشيخوخة وإنكار عروض الذبوب والنقص على القوى البدنية عندها يعُد من إنكار البديهيات. ولو كان افتضاء المزاج الشيخوخى ما قال لوجب أن يوافق كل مزاجشيخوخى كذلك، ووجب أن يوافق إدراك المعقولات أكثر من مزاج غيره وهو كماترى.

وأتَّما نتسك بالرياضة على اجتماع العلوم الكثيرة فغير ما نحن فيه رأساً وذلك لأنَّ إنساناً إذا فرض قليل البضاعة في المعقولات جداً، وكان عند الشيخوخة عاقلاً لمعنى واحد كلَّى فقط هو كان مكسوبه منذ زمان شبابه، أفادت الحجة تجزذ النفس العاقلة.

نم إنَّ اعتراض صاحب المعنى، واعتراض تلميذه صاحب المباحث وشرح الإشارات على الحجة - كسائر وساوسهما على العلوم العقلية - متقاربان، وقد أورد التلميذ في الشرح هذا الاعتراض عليها أيضاً، وسترى حسم مادته عن المحقق الطوسي من شرحه على الإشارات. وينبغي أن يعُد أمثال أبي البركات الطيب والفارغ الرازي الخطيب والمتكلم المنشي الفرزالي صاحب التهافت من المتفلسة لا من الفلاسفة الحكماء، وت gioال الفكر حول عباراتهم كثيراً يحاسب من تضييع العمر كما أضيينا، إلا أنَّ الأمر خطير ولعلَّ عظم الخطر في ذلك يجبره.

بعـ في المقام نقل كلام الشـيخ في الفصل الثاني من النـمط السابـع من الإـشارـات، وشـرح المـحقـق الطـوـسي عـلـيـه في تـقـرـيرـ الحـجـةـ، وبـعـضـ الإـشارـاتـ مـتـاـ حـولـهاـ، فـهـيـ ماـيلـيـ:

قال الشـيخـ:

تبصرة، إذا كانت النفس الناطقة قد استفادت ملكرة الإتصال بالعقل الفعال لم يضرها فقدان الآلات لأنها تعقل بذاتها كما علمت لا بآيتها. ولو عقلت بآيتها لكان لا يعرض للألة كلام البة إلا ويعرض للقرة كلام، كما يعرض لا محالة لقوى الحس والحركة،

ولكن ليس يعرض هذا الكلام بل كثيراً ما تكون القوى الحسية والحركة في طريق الانبعاث والقوّة العقلية إما ثابتة، وإما في طريق النمو والإزدياد. وليس إذا كان يعرض لها مع كلام الآلة كلام يجب أن لا يكون لها فعل بنفسها وذلك لأنّك علمت أنَّ استثناء عين التالي لا ينبعج. وأزيدك بياناً فأقول: إن الشيء قد يعرض له من غيره ما يشغله عن فعل نفسه، فليس ذلك دليلاً على أنه لا فعل له في نفسه، وأنّا إذا وجد قد لا يشغله غيره ولا يحتاج إليه فعل على أنَّ له فعلًا بنفسه. انتهى كلام التشريح.
(رضوان الله تعالى عليه).

بيان: قوله: «قد استفادت ملكة الاتصال».

أقول: تحقيق البحث عن ذلك وتنقيبه يطلب في شرح العين الثامنة والعشرين من كتابنا شرح العيون في شرح العيون.

وقوله: «و يعرض للقوّة كلام» يعني بالقوّة القوّة العاقلة قد عبر عنها بالقوّة العقلية أيضاً. قوله: «لأنّك علمت أنَّ استثناء...» يعني علمت في منطق كتاب الإشارات. واستثناء عين التالي في المقام بأن يقال: لكن قد يعرض لها كلام حينما يعرض للآلة كلام؛ أو نحوها من عبارات أخرى تفيد هذا المعنى.

وقوله: «إن الشيء قد يعرض إلى». الشيء المبحوث عنه هاهنا هو النفس الناطقة كما قال في صدر كلامه: إذا كانت النفس الناطقة؛ وإن شئت قلت هو القوّة العاقلة أو القوّة العقلية. المراد بالغير هو الآلة البدنية. والمقصود عن فعل نفسه هو التعلق فإنه فعل الشيء أى فعل النفس الناطقة. وضمير إذا وجد يرجع إلى ذلك الفعل. وضمير إليه في قوله «و لا يحتاج إليه» يرجع إلى غيره في قوله «قد لا يشغله غيره»، والغير كما قلنا هو الآلة الجسمانية الجسدية.

وأثنا ما أفاده المحقق الطوسي في الشرح فهو قوله:

البصرة جعل غير البصر كالأعمى بصيراً، والتبه جعل غير اليقظان كالنائم يقظان؛ ففي تسمية هذا الفصل بالبصرة دون التباه تعرّض بأنَّ البحث المذكور فيه أوضح من الأبحاث المذكورة في الفصول الموسومة بالتباهيات لأنَّ المبالغة عند حُث التفاف

عن إدراك الشيء الحاضر أمامه أنها يكون في نسبة إلى المعنى أكثر منها في نسبة إلى النوم. وأثنا كون هذا البحث أوضح من غيره فلأنه يفيد استبصار العاقل لذاته بذاته، وما عداه يفيد استبصاره بغيره.

فقوله: «إذا كانت النفس الناطقة قد استقامت ملكة الاتصال بالعقل الفعال لم يضرّها فقدان الآلات» تكرار لما سلف في الفصل المتقدم مع مزيد فائدة وهي أن فقدان الآلات بعد حصول ملكة الاتصال للنفس بالعقل الفعال لا يضرّها في بقائها في نفسها، ولا في بقائها على كمالاتها الذاتية المستفادة من العقل الفعال، فإنّ الفاعل والقابل لها موجودان معاً عند فقدان الآلات، والآلات المفقودة ليست بآلات لها بل لغيرها.

وقوله: «لأنّها تعقل بذاتها كما علمت» إشارة إلى ما مرّ في النمط الثالث من بيان كون النفس عاقلة بذاتها لا بالآلات البدنية. ثم أنه أراد البالغة في إيضاح ذلك ليتضمن الفرق بين الكلمات الذاتية الباقية مع النفس والكلمات الذاتية الزائدة عنها بعد المفارقة فذكر على ذلك أربع حجج منها واحدة في هذا الفصل. وهي استثنائية متصلة، مقدّمها قوله: «و لو عقلت بالآلة» وتالها متصلة كلية موجبة هي قوله: «لكان لا يعرض للألة كلال إلا و يعرض للقوة كلال» وصورتها هكذا: لو كان تعقل النفس باللة بدنية لكان كلّما عرض لتلك الآلات كلال يعرض لها في تعقلها كلال. وذلك واضح فإن اختلال الشرط يقتضي اختلال مشروطه.

وقوله: «كما يعرض لا محالة لقوى العس والحركة» استشهاد بالأفعال التي تصدر عنها بالآلات البدنية وتختلط بها. وفائدة هذا الاستشهاد أنّ جودة الفاعلية قد تكون بسبب التمرن الحاصل للفاعل بعد صدور الفعل عنده دفعات كثيرة، وقد تكون بسبب التجربة المعاصلة عند استحضار صور أفعال مختلفة صدرت عنه، وقد تكون بسبب القوة التي بها يكون اقتداره على الفعل أتم اقتدار، والإنسان في سن الإبطاط يمكن أن يكون أجمل تعلقاً منه في سن النمو بالوجه الثلاثة جميعاً، ويمكن أن يكون أجمل إحساساً بالوجهين الأولين أعني بسبب التمرن والتجارب المقتضية لاستیبات المحسوسات دون الوجه الأخير فإنه لا يكون أحد سمعاً ولا بصراً. والمراد هنا الفرق بين

الأمررين بهذا الوجه فلذلك أورد الإستشهاد بالإحساس والتحريك.

وقوله: «و لكن ليس يعرض هذا الكلال» استثناء لنفيض التالي وهو متصلة سالبة جزئية، تقديره؛ ولكن ليس كلما يعرض للآلات كلال يعرض للنفس في تعلقها كلال، بل قد تكلل الآلات ولا تتكلل هي في تعلقها، بل إنما تثبت وإنما تزيد وتنمو كما في سن الإنحطاط. وأيضاً كما يكون بعد توالى الأنفكار المؤدية إلى العلوم فلأن الدماغ يضعف بكثرة الحركات الفكرية، والنفس تقوى لإزدياد كمالاتها. وهذا الاستثناء

أنتج نفيض المقدم وهو أن تعلقها ليس بالآلات بذاتها، وهاهنا قد تمت العجدة.

ثم الشيخ اشتغل بنفي وهم يمكن أن يعرض هاهنا وهو أن يقال: لو كان عدم كلال النفس في تعلقها مع كلال الآلة دالاً على أن تعلقها ليس بالآلية لكن وجود كلالها في تعلقها مع كلال الآلة دالاً على أن تعلقها بالآلية، فذكر أن هذا استثناء لغير التالي وهو غير منتج. ثم زاد في بيانه بأن وجود الفعل لشيء في صورة معينة يدل على كونه فاعلاً مطلقاً، إنما عدمه في صورة معينة فلا يدل على كونه غير فاعل أصلأً.

قال الفاضل الشارح معتبراً على ذلك:

يجوز أن يكون المعتبر في بقاء النفس على كمال تعلقها حدّاً معيناً من الصحة البدنية وهو باق إلى آخر الشيخوخة ويكون النقصان العاصل في زمان الكهولة واقماً في ما يزيد على ذلك المعتبر بخلاف العاصل في آخر الشيخوخة فإنه واقع في نفس ذلك المعتبر، وحيثند يكون النقصان الثاني مخللاً دون الأول، كما أن للصحة المعتبرة في بقاء القوة الحيوانية حدّاً ما لا تبقى تلك القوة بدنها وتبقي مع الإزدياد والانتفاus فيما وراءها. ثم إنما حمل الإزدياد في الكهول على الاجتماع العلوم الكثيرة عندهم في ذلك السن مع عدم الاختلال.

وأقول: القوة الحيوانية تقع بالاشتراك على الكمال الأول الذي به يكون العيوان حيواناً، وعلى كمالات الثانية الصادرة عنه. والأول أمر لا يحتمل الزيادة والنقصان بخلاف الثاني، فالحادي المعين من الصحة الذي لا يزيد ولا ينقص معتبر في بقاء الأول. وإنما المعتبر في الثاني فالصحة القابلة للإزدياد والانتفاus، ولذلك يزيد تلك

الكلمات بازديادها وتنقص بانتقادها، وهماها ليس الكلام في الكمال الأول للنفس العاقلة بل في كمالاتها الثانية القابلة للإزدياد والإنتقاد، وظاهر أنها لو كانت مقتنة بالآلات المختلفة الأحوال لاختلت باختلافها كما اختلت الكلمات الحيوانية وليس الأمر كذلك. وأنا حمل الإزدياد العاصل في الكهولة على اجتماع الملوك الكثيرة فغير ما نحن فيه على ما مر. هذا مع أن الشيخ معترض بأن هذه العججة والحججة التي أوردها بعد من العجج الإقناعية في هذا الباب على ما ذكره في سائر كتبه؛ يعني أنها تكون مقنعة للمسترشدين وإن لم تكون مسكنة للمجادلين فإن الإقناعيات العلمية تكون هكذا، لا على ما يستعمل في الخطابة فأنها تطلق هناك على كل ما يفيد ظنناً مما صادقاً كان أو كاذباً، فهي بهذا الإعتبار يتضمن التجربيات وما يجري منها بعد من المقينات.

بيان: قوله: «فإن الفاعل والقابل لها موجودان معاً» يعني بالفاعل العقل الفعال، وبالقابل النفس الناطقة، وضمير لها راجع إلى كمالاتها الذاتية. قوله: «فذكر على ذلك أربع حجج» بل ذكر على ذلك خمس حجج كما تقدم كلامنا في ذلك في شرح البرهان السابع من الإشارات.

قوله: «والمراد هنا الفرق بين الأمرين بهذا الوجه» أي الفرق بين التعقل والاحساس بالوجه الأخير وهو قوله وقد تكون بسبب القوة التي بها يكون اقتداره على الفعل أتم اقتدار.

قوله: «قال الفاضل الشارح معتبراً على ذلك» يعني به الفخر الرازي، وقد تقدم اعتراضه هذا في المباحث المشرفية أيضاً، ونحوه عن استاذه أبي البركات في المعتبر. قوله: «و ظاهر أنها لو كانت مقتنة بالآلات...» الإقناص الإصطياد وجهه ظاهر. وفي نسخ: لو كانت مقتضية أي لو كانت النفس العاقلة مقتضية للتعقل بالآلات المختلفة الأحوال أي هي مختلفة في أحوال من حيث كلالها وضعفها تارة، وقوتها وتصلبها أخرى، لاختلت الكلمات الثانية باختلافها قوة وضعفاً وليس الأمر كذلك.

قوله: «فغير ما نحن فيه على ما مر» يمكن أن يقال في بيانه: وذلك لأنَّ الكلام

فيما نحن فيه هو تعقل النفس ولاريب أنها تعقل غير ما اجتمع عندها من العلوم وتريد مقولاتها عليها على مر آنفا من أن الكلام في كمالاتها الثانية القابلة للإذدياد والانتقاد، ولكن للسيد السندي على بعض النسخ المخطوطة عندنا من شرح المحقق الطوسي على الإشارات تعليقة شريفة في المقام هكذا:

قوله فغير ما نحن فيه، لأن الكلام ليس في أن حصول الكمالات الثانية وزيادتها من أين، بل إنما الكلام في كون تلك الكمالات القابلة للزيادة والتقصان للنفس من دون الآلات وزيادتها بحسب الفاعل وجودته بأمور ثلاثة وإلى هذا أشار بقوله على ما مر أى في هذه التبصرة عند ما قال إن جودة الفاعل تكون لأحد أمور ثلاثة: إنما التمرن أو التجربة أو إزدياد الألة قوّة. أي الذي ذكره الإمام يرجع إلى الأمرين الأولين لا إلى الأخير الذي به فرقنا بين القوّة العاقلة والقوّة (ص ١٥٠ نسخة أصلى) النفسانية. وبالجملة أن كلامنا فيما يكون جودة الإدراك بواسطة جودة الآلات، فلو كان الإدراك بها اختلل التعقل باختلال الآلة. انتهت التعليمية.

قوله: «فهي بهذا الاعتبار» أي الإقناعيات بهذا الاعتبار إلخ. ولا يخفى عليك أن العجّة المنقوله من الإشارات أعمّ شعولاً من البرهان الثامن المنقول من الشفاء، أولاً، فإن نظرما في الشفاء، هو سنوح ضعف القوى البدنية بعد منتهی النشو والوقوف عند الشيخوخة؛ وأمّا نظر ما في الإشارات فهو كلام الآلات مطلقاً، إلا أن المحقق الطوسي في شرحه على الإشارات ساق البحث أيضاً إلى سن الانحطاط والشيخوخة تمثيلاً لظهوره من حيث وضعه الطبيعي قال عزّمن قائل: «وَمِنْ ثُغْرَةٍ تُنْكَشِّفُ فِي الْغَلْقَى» وملأ ما في الشفاء والبرهان وتقريره واحد.

والحكيم الرياضي الألهي أبوالعباس فضل بن محمد اللوكي كان من أعاظم تلامذة بهمنيار، وأستاذ عدة من الأعاظم، كأنه في هذين البيتين ناظر إلى هذا البرهان: الجسم يبلى إذا طال الزمان به و النفس تبقى وهذه غاية الناس
لا تيأسن من النفس التي بقيت إن كنت عن جسمك القاني على يأس

يز) برهان آخر على تجزد النفس الناطقة تجزداً تماماً عقلياً، وهو البرهان التاسع من نفس الشفاء في أن قوام النفس الناطقة غير منطبعة في مادة جسمانية:

قد نقلنا تمانى حجج على تجزد النفس الناطقة من الفصل الثاني من المقالة الخامسة من نفس الشفاء مع بيانها وتحقيقات متن حول كل واحدة منها، فاعلم أن الشيخ (رضوان الله تعالى عليه) تصدى في ذيل الفصل المذكور بعد الإitan بتلك البراهين لإزاله وسوسة ربما تنسنخ على بعض الأوهام العامة. وقد سلك في كتاب النجاة أيضاً هذا المسلك السوى، وقد سمعت متن سالفاً أن الشيخ اقتطف كتابه النجاة من كتابه الشفاء، ولكن الذيل المذكور في النجاة معنون بهذا العنوان: «سؤال وشرح شافي للإجابة عنه» وكأن هذا العنوان من مصحح طبع النجاة (ص ١٨٠، ط مصر، ١٢٥٧ هـ) ١ وكيف كان ففرضنا الآن أن جوابه عن السؤال متضمن برهاناً آخر على تجزد النفس الناطقة، كما أن الشيخ نفسه جعله الحجة التاسعة من رسالته في السعادة والمحجج العشر على أن النفس الإنسانية جوهر مجرد فتنتها براهن الشفاء على ذلك إلى تسعه كما أوماناً إليه في صدر مقالنا حول الفصل المذكور من الشفاء. ثم جعله أبوالبركات في المعتر الحجة العاشرة على تجزدها على حد كلام الشيخ في ذلك (ج ٢، ص ٣٥) ٢ ط حيدرآباد الدكن، ثم اتبعه باعتراض ستسمعه. ثم جعله صدر المتألهين في نفس الأستار الحجة الحادية عشرة على تجزد النفس تجزداً تماماً عقلياً وبها تنتهي حجج الأستار على ذلك (ج ٤، ص ٧٤، ط ١) ٣ تم جعله العكيم السبزوارى الدليل السابع من الحكم المنشورة (ص ٣٠٣، ط أعلى)؛ والبرهان الحادى عشر من كتابه أسرار الحكم بالفارسية (ج ١، ص ٢٥٣، بتصحيح الاستاذ العلامة الشعراوى وتعليقاته عليه) فعليك

بما تلتها من كلماتهم، وما تبعها من زيادة استبصر في ذلك؛ قال الشيخ في ذيل الفصل المذكور من الشفاء ما هذا لفظه:

وأنا الذي يتوهم من أن النفس إذا كانت تنسى مقولاتها ولا تفعل فعلها مع مرض البدن، وعند الشيخوخة فذلك لها بسبب أن فعلها لا يتم إلا بالبدن فظنٌ غير ضروري ولا حقٌ وذلك أنه قد يمكن أن يجتمع الأمراض جميعاً ف تكون النفس لها فعل بذاتها إذا لم يقع عائقٌ ولم يصرف عنده صارف، وأنها أيضاً قد ترك فعلها الخاص مع حال يعرض للبدن فلا تفعل حينئذ فعلها وتصرف عنه، ويستمر القولان من غير تناقض وإذا كان كذلك لم يكن إلى هذا الإعتراض التفات.

ولكتنا نقول: إن جوهر النفس له فعلان: فعل له بالقياس إلى البدن وهو السياسة، و فعل له بالقياس إلى ذاته وإلى مياديه وهو الإدراك بالعقل. وهما متعاندان متمانعان فإنه إذا اشتغل بأحدهما اتصرف عن الآخر ويصعب عليه الجمع بين الأمرين. وشواغله من جهة البدن الإحساس والتخيّل والشهوات والغضب والخوف والنفس والفرح والوجع.

وأنت تعلم هذا بأنك إذا أخذت تفكّر في مقول تجعل عليك كل شيء من هذه إلا أن تغلب هي النفس وتسيرها رادة إياها إلى جهتها. وأنت تعلم أن الحس يمنع النفس عن التقلّل فإن النفس إذا أكبت على المحسوس شغلت عن المقول من غير أن يكون أصاب آلة العقل أو ذاتها آفة بوجه. وتعلم أن السبب في ذلك هو اشتغال النفس بفعل دون فعل، فكذلك الحال والسبب إذا عرض إن تعلّلت أفعال العقل عند المرض.

ولو كانت الملكة المقلية المكسبة قد بطلت وفسدت لأجل الآلة لكان رجوع الآلة إلى حالها يخرج إلى اكتساب من الرأس (من رأس - خ ل) وليس الأمر كذلك فإنه قد تعود النفس إلى ملكتها وهي أنها عاقلة بجميع ما عقلته بحالها إذا عاد البدن إلى سلامته، فقد كان إذن ما كسبته موجوداً منها بنوع ما إلا أنها كانت مشفولة عنه.

وليس اختلاف جهتي فعل النفس فقط يوجب في أعمالها التمازن، بل تكثُر أعمال جهة واحدة قد يوجب ذلك بهمهة فإن الخوف يغفل عن الوجع، والشهوة تصدّ عن الغضب،

والغضب يصرف عن الخوف. والسبب في جميع ذلك واحد وهو انصراف النفس بالكلية إلى أمر واحد. ففيمن من هذا أنه ليس يجب إذا لم يفعل شيء فعله عند اشتغاله بشيء أن لا يكون فاعلاً فعله إلا عند وجود ذلك الشيء المشتغل به. ولنا أن نتوسع في بيان هذا الباب، إلا أن الإيمان في المطلوب بعد بلوغ الكفاية منسوب إلى التكليف لما لا يحتاج إليه.

فقد ظهر من أصولنا التي قررنا أن النفس ليست منطبعة في البدن، ولا قائمة به، فيجب اختصاصها به على سبيل مقتضى هيئة فيها جزئية جاذبة إلى الإشتغال بسياسة البدن الجزئي بعنایة ذاتية مختصة به صارت النفس عليها كما وجدت مع وجود بدنها الخاص بهيأته ومزاجه.

انتهى كلام الشيخ في ما أتى به في ذيل ذلك الفصل بتمامه من إثبات أن قوام النفس الناطقة غير منطبع في مادة جسمانية. وعباراته في النجاة قريبة من الشفاء، والتفاوت يسرر جداً للاحاجة إلى نقلها إلا أن عباراته في صدر السؤال في النجاة جانت هكذا:
...فظن غير ضروري ولا حرج، وذلك أنه بعد ما صنع لنا أن النفس تقلل بذاتها بحسب أن نطلب العلة في هذا العارض المشكك فإن كان يمكن أن يجتمع أن النفس فعلاً بذاتها وأنها ترك فعلها مع مرض البدن ولا تفعل من غير تناقض فليس لهذا الاعتراض اعتبار إلخ.

قوله: «فلا تفعل حينئذ فعلها وتصرف عنها» أي تصرف عن فعلها.
وقوله: «ويستمر القولان من غير تناقض». عدم التناقض من حيث إن أحدهما ذاتي والآخر عرضي.
وقوله: «و شواغله من جهة البدن الإحساس...». شواغله مبتدأء، والإحساس إلى قوله: «الوجع» خبر له.

وقوله: «إلا أن تقلب هي النفس» ضمير هي راجع إلى كلمات الإحساس وما يتلوه إلى الوجع. وقوله: «أصحاب آلة العقل أو ذاتها آفة بوجهه» كلمة آفة مرفوع فاعل لفعل أصحاب، وألة العقل وكذا ذاتها منصوبة على المفعولية. وقوله: «إذا عرض أن تعطلت»

جملة أن تعطلت فاعل لفعل عرض. وقوله: «هل تكثر أفعال جهة واحدة قد يوجب ذلك» قد يوجب خبر للتكرر. والمراد من جهة واحدة أن تكثر أفعال يقع في جهة واحدة. وقوله: «على سبيل مقتضى هيأة فيها» تلك الهيأة في النفس كتصور كمال واستكمال. وقوله: «كما وجدت مع وجود بدنها» أي من أول وجودها. وأنا أن جوابه عن السؤال المذكور يتضمن برهاناً آخر على تجزء النفس، فذلك مكان قوله: «ولو كانت الملكة العقلية المكتسبة قد بطلت إلخ». وقد حزره على التفصيل والتبيين في رسالة السعادة والمحجج العشر بقوله:

الحججة التاسعة، لو كان العلم عرضاً حالاً في الجسم لوجب من ذلك أنه متى زال عنه بنسنان أو غيره أن يعود لا كما حصل أولاً، إذ فراغ الجسم القابل في الحالتين بمرتبة واحدة ولكننا نرى المرء يعرض له ما يزيد عنه الصورة المعلومة ثم إذا رؤيت عادت بغير حاجة إلى استئناف الجسد فتبين أن محل العلوم ليس بجسم بل هو جوهر غير جسماني ولا يلزم هذا على الجوهر الذي نفسه نحن في بيان هذا الجوهر فإذا ليس بجسماني فليس بمعال أن تتراحم الأمور عليه والصورة المعلومة فيه وأنه ربما تزول عنه هذه الأسباب لا قبله على تصور شيء من الأمور العاجلة البدنية عند مرض أو شغل قلب لم يعرض له ولا تزول عنه هذه الصورة المستحفظة في ذاته على الإطلاق لأنجل أنه روحي النسج بل يكون في ذات نوع قوة لا كفالة الصبي على الكتابة بل كفالة الكاتب الممنوع أو الممسك عن الكتابة، ثم إذا أردنا إشغاله عنها عاود بنوع فعلى بتلك الصورة المستحفظة مهما أراد. وأما الجسم فلا يمكن عليه تراحم صور مختلفة مدركة ولا استحفاظها بوجه من الوجوه الاترئ أن العوايس لا يمكن أن تستحفظ في ذاتها صورة وتقبل أخرى لأن الجسم مالم يتعلّم عن إحدى الصورتين لم تحلّ المبائنة فيه، ولا معاودته للصورة وقبولها بنوع فعلى بل بنوع اتفعالي فإذا لا ينقر هذا القدر فإذا ليس هذا الجوهر المذكور بجسم ولا قوة جسمانية لأنها إن احتجت إلى وقوع الصورة لتعلقها فالمسألة قائمة، وإن كفت بذاتها فلمست بجسمانية بل هو الجوهر الذي في الجسم نصف وذلك ما أردنا أن نبين.» انتهى

(ص ١١ ط حيدر آباد الذهن).

و على هذا السياق قال صاحب المعتبر: «أما الذين قالوا إنها من الجواهر التي وجودها لا في موضوع لكنها ليست بجسم فاحتاجوا على ذلك وبأن العلم المعمول لوحظ الأجيام والقوى الجسمانية لم يمْدُ منه ما يزول بالنسبيان إلا بسبب محض وارد من خارج لأنَّه يكون بعد انحصار الصورة المنتقدة مثله قبل انتقادها بالنسبة إليها في كونها معدومة فيه ولا تحصل له ثانياً إلا بسبب موجب كما حصلت له أولاً، والقوة التي تتسى وتذكر من غير أن تستعيد ذلك من سبب من خارج، والصور المعلومة تكون حاصلة عندها مع اشتغالها بغيرها عن ذكرها فلاتتحمَّى عنها الأول بالثانية لأنَّها روحانية بل تكون فيها بنوع قوة لا قوة الصبي على الكتابة بل كقوة العاقل على الكتابة حيث لا يكتب ويكتب متى أراد، والقوى الجسمانية لا يمكن فيها تزاحم الصور المختلفة لا في الإدراك ولا في الحفظ، الاترى أن العواص لا يمكن أن تستحفظ في ذاتها صورة إذا أقبلت على غيرها لأنَّ الجسم ما لم يخل عن إحدى الصورتين لن تحله الأخرى فالقوة العاقلة غير جسمانية». (ص ٣٥٨، ج ٢، ط حيدر آباد الذهن). تم اعتراض عليها بقوله:

«و أما القائلة بالحفظ والنسبيان فعلى مذهب القائل لا تفيد في الإحتجاج فإنَّ القوة الحافظة الذاكرة على مذهبِ جسمانية وتلحوظ و تعرض و تحفظ وتنسى فإنَّ جعل للحفظ قوة وللذكر أخرى فالعقل أيضاً يقول فيه إنَّ الحافظة للمعقولات قوة والذاكرة لها أخرى ويجوز منه في هذه ما جاز في تلك فلاتفيد العجة على مذهبِه» (ج ٢ ص ٣٦٢ انتهى).

أقول: هذه العجة في الحقيقة تتضمن حجة أخرى أيضاً على مجرد جوهر النفس الناطقة الإنسانية قد ادرجت في تقرير الحجة الأولى تمثيلاً وتبييناً لها. وهي أنَّ النفس جوهر ليس بمحال أن تترافق الأمور عليه والصور المعلومة فيه. وهذا الجوهر مع أنَّ تلك الصور والأمور حاصلة عنده يقبل إلى غيرها وذلك الإقبال ربما يشفعه عن ذكر تلك الصور والتوجه إليها مع أنها لا تتحمَّى عنه باقباله إلى غيرها بل هي حاصلة عنده

نحو حصول قوة الكاتب الممنوع أو الممسك عن الكتابة فمتي شاء أن يكتب يكتب بلا حاجة إلى تعصيل ملكة الكتابة جديداً، والحال أن الجسم الطبيعي ليس له هذه الثانية فان ما زال عنه يجب حصوله له بسبب محصل جديد من خارج، فكما أن تلك الصور حاصلة عند جوهر النفس وما زالت عنه بذلك الإقبال كذلك ستوح العوارض من مرض أو نسيان أو نحوهما لا يوجد زوالها عنه فإذا زال المرض والنسيان مثلاً رُؤيت تلك الصور والأمور كما كانت من غير كسب جديد فهي كانت مستكتنة فيه إلا أن الرادع كان يشغلها عنها. فهاتان الحجتان تفيدان اتحاد النفس بمسكوباتها وجوداً فالنفس هي صورها العلمية وملكاتها العملية. وتفصيل البحث عن الإستقداء موكول إلى كتابنا دروس اتحاد العاقل بمعقوله.

وأثنا ما في المعتبر من الاعتراض على الحجة فنقول: إن المشاء ذهباً إلى أن القوة الحافظة الذاكرة خزانة للمعاني الجزئية، وأثنا المعانى العقلية فخزانتها المقل الفعال. قال الشيخ في آخر الفصل الأول من رابعة نفس الشفاء في إثبات العوايس الباطنة، ما هذا لفظه:

وقد جرت العادة بأن يسمى مدرك العس المشترك صورة، ومدرك الوهم معنى، ولكل واحد منها خزانة مدرك العس وهو الصورة هي القوة الخيالية، وموضها مقدم الدماغ فلذلك إذا حدثت هناك آفة فسد هذا الباب من التصور إثنا بأن تخيل صوراً ليست، أو تصعب استثناء الموجود فيها، وخزانة مدرك المعنى هو القوة التي تسمى الحافظة، ومعدتها مؤخر الدماغ، ولذلك إذا وقع هناك آفة وقع الفساد فيما يختص بحفظ هذه المعانى، وهذه القوة تسمى أيضاً متذكرة، فتكون حافظة لصيانتها ما فيها، ومتذكرة لسرعة استعدادها لاستثنائه والتصور به مستعية إثناه إذا فقد إلخ. (ج ١، ص ٣٢٤، ط رحلی ایران).

ومدرك الوهم معنى جزئي كما نص به الشيخ في الموضع المذكور من الشفاء أيضاً. وقد أثبتت في الفصل الثالث عشر من النمط الثالث من الإشارات العقل الفعال من حيث كونه خزانة للمعقولات، وإفاضته إثناها على النفوس الإنسانية.

و بالجملة أن المعانى ليست بمنحصرة في الجزئيات، والحججة ناطقة بأنَّ الصور العلمية تحصل للنفس بسبب من الأسباب كالكفر والتعليم ونحوها، ثم قد تذهب النفس عنها بعد وفاة نسيان أو مرض أو اشتغال بأمور، وبعد إزالة المانع تريها حاضرة عندها من غير استيفاف ذلك السبب بل هي مكتفية بذاتها فيها. فالحججة على صورة القياس من الشكل الثاني تمام لاريب فيها وهيأنه أن يقال: النفس مكتفية بذاتها وباطن ذاتها في استرجاع صورها المكسوبة العلمية، ولا شيء من المنطبعات بمكتفي كذلك، فالنفس ليست بمنطبعة. فالقول بأنَّ قوى النفس جسمانية لا تزاحمها، وإنْ كان الحكم بكونها غير جسمانية تؤكِّدُها، على أنَّ الحق أنَّ الوهم عقل ساقط، وسلطان البرهان على ذلك في العين الإحدى والثلاثين من كتابنا العيون؛ وأنَّ البحث عن سهو النفس ونسيانها تم تذكُّرها ينجر إلى التحقيق في نفس الأمر فراجع العين الرابعة والثلاثين، وأنَّ الصور العلمية حتى المحسوسات بالذات هي لدى النفس كليات مجردة على التحقيق في العيون الأخرى من ذلك الكتاب.

بقى في المقام نقل ما أفاده صاحب الأسفار في تحرير الحجة قال:

الحججة العادبة عشرة أنَّ كل صورة أو صفة حصلت في الجسم بسبب من الأسباب فإذا زالت عنه وبقي فارغا عنها فيحتاج في استرجاعها إلى استيفاف سبب أو سببه كالماء إذا تسخن بسبب كالنار مثلاً ثم إذا زالت عنه السخونة لا يمكن عودها إليه إلا بسبب جديد، وهذا بخلاف النفس في إدراكها فإنها كثيراً ما يحدث فيها صورة علمية بسبب هكر أو تعليم معلم ثم يزول عنها تلك الصورة عند الدھول أمكنها استرجاع تلك الصورة لذاتها من غير استيفاف ذلك السبب.

و بالجملة النفس من شأنها أن تكون مكتفية بذاتها في كمالتها، ولا شيء من الجسم مكتف بذاته فالنفس تعالىت عن أن تكون جرمية.

لا يقال: الجسم أيضاً قد يعود إليه صفة التي كانت فيه بعد زوالها من غير استيفاف سبب جديد كالماء إذا زالت عنه البرودة بورود السخونة التي هي ضلتها ثم يستعيد طبعه البرودة التي كانت له.

لأننا نقول: كلامنا في الصفة الطاربة للشيء لأجل سبب خارج عن ذات الموصوف، وبرودة الماء صفة ذاتية علّتها طبيعة الماء بشرط عدم القاس، ثم إذا عادت البرودة إليه ما عادت إلا مع سببها أعني مجموع الطبيعة وعدم المانع. انتهى كلامه.

و على سياق ما في الأسفار تجد الحجة مترجمًا بالفارسية في أسرار الحكم للحكيم السبزوارى حيث قال: «برهان يازدهم آن است که هر صورتی یا صفت طاربة که متجدد شود إلخ». وكذلك على السياق المذكور وتتجددها في كتابه غرد الفرات في العکمة المنظومة هكذا:

و آنها بذاتها مستكفية
في عود رسم هي عنه ساهية
وقال في شرحه:

و السابع قولنا وأنها أى النفس بذاتها مستكفيه - أى لا يحتاج إلى أسباب خارجه، وأىما الاحتياج إلى الأمور الداخلية ومقومات الذات فلا ينافي الإستكمام - في عود رسم هي أى النفس عنه أى عن ذلك الرسم ساهية. بيانه: أن النفس مستكفيه بذاتها، ولا شيء من الجسم يستكف بذاته. أنها الصغرى فلأنه قد يزول عن النفس صورة علمية اكتسبتها، والنفس استرجعتها من غير استئناف سبب حصولها. وأىما الكبرى فلأن الماء مثلاً إذا تسخن بسبب فإذا زالت السخونة عنه احتاج في استرجاعها إلى استئناف سبب، والكلام في الصفة الطاربة لعله فخرج عود مثل البرودة على الماء بعد زوال السخونة. انتهى.

عبارة الشيخ في رسالة السعادة والحجج العشر على أن النفس الإنسانية جوهر مفارق، في تقرير هذه الحجة هكذا:

الحججة التاسعة: لو كان العلم عرضاً حالاً في الجسم لوجب من ذلك أنه متى زال عنه بنسين أو غيره أن يعود لا كما حصل أولاً، إذ فراغ الجسم القابل في الحالتين بمرتبة واحدة، لكننا نرى المرء يعرض به ما يزيد عن الصورة المعلومة ثم إذا زوالت عادت بغير حاجة إلى استئناف الجسم. فتبين أن محل العلوم ليس بجسم بل هو جوهر غير جسماني.

ولا يلزم هذا على الجوهر الذي نصفه نحن فإنَّ هذا الجوهر إذ ليس بجسماني فليس بمحال أن تزاحم الأمور عليه والصورة المعلومة فيه. وربما ترول عنه هذه الأسباب لاقباله على تصور شيء من الأمور العاجلة البدنية عند مرض أو شغل قلب لم يعرض له ولا ترول عنه هذه الصورة المستحفظة في ذاته على الإطلاق لأجل أنه روحاني النسج، بل يكون في ذاته بنوع قوَّة لا كفَّة الصبي على الكتابة، بل كقوَّة الكاتب المنزع أو الممسك عن الكتابة؛ ثم إذا أردنا إشغاله عنها عاود بنوع فعلي بتلك الصورة المستحفظة مهما أراد.

وأثنا الجسم فلا يمكن عليه تزاحم صور مختلفة مدركة ولا استحفاظها بوجه من الوجه. الاترى أنَّ العوايس لا يمكن أن تستحفظ في ذاتها صورة وتقبل أخرى لأنَّ الجسم ما لم ينحل عن إحدى الصورتين لم تحل الميائة فيه ولا معاودته للصورة وقبولها بنوع فعلي بل بنوع انتفالي، فإذا لا يتقرر هذا القدر. فإذاً ليس هذا الجوهر المذكور بجسم ولا قوَّة جسمانية لأنَّها إن احتجت إلى وقوع الصورة لتعلقها فالمسألة قائمة، وإنْ كفت بذاتها فليست بجسمانية، بل هو الجوهر الذي في الجسم نصف. وذلك ما أردنا أن نبين (ص ١١، ط حيدر آباد الذكر).

أقول: كون النفس في الصور المدركة على نوع فعلي لا انتفالي، برهان آخر قويم على أنها جوهر روحي النسج. والحججة الرابعة من الرسالة المذكورة في ذلك، وسيأتي تفصيل البحث عن ذلك في البراهين الآتية.

تبصرة: قد دريت بما تقدم أنَّ جوهر النفس الناطقة باق باستقلاله على ما هو عليه من علومه وأعماله، وإنْ كان قد يعرض عليه أطوار مادية تشغله عن بعض شأنه، وتحجبها عن الاقبال إلى الأمور التي قبلنا، والكسب عن العلوم الجديدة. كما قال عزَّ من قائل في موضعين من القرآن العظيم: «وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ ثُمَّ يَتُوَلِّكُمْ وَمِنْكُمْ مَنْ يُرَدُّ إِلَى أَذْلَلِ اللَّهُرِ لِكَيْلَا يَعْلَمَ مِنْ يَغْدِ عِلْمَ شَيْئًا» (النحل ٧١)، «وَمِنْكُمْ مَنْ يَتُوفَّى وَمِنْكُمْ مَنْ يُرَدُّ إِلَى أَذْلَلِ اللَّهُرِ لِكَيْلَا يَعْلَمَ مِنْ يَغْدِ عِلْمَ شَيْئًا» (الحج ٦). فإنَّ وهن القوى البدنية وفتور معحالها وضعف مزاجها واحتلالها تمنعها عن أنْ يعلم ويكتسب بعد ما علم علوماً جديدة.

بل يصيره الهرم في أرذل العمر مشابه الطفل في نقصان القوى البدنية وإدراك الأمور التي تلينا، ولكن ذلك ليس يضره شيئاً ولا ينقصه شيئاً. وفي الكافي في حديث الأرواح ذكر تلك الآية من التعل ثم قال:

فهذا ينقص منه جميع الأرواح وليس بالذى يخرج من دين الله لأن الفاعل به ردة إلى أرذل العمر فهو لا يعرف للصلة وقتاً، ولا يستطيع التهجد بالليل ولا بالنهار، ولا القيام في الصف مع الناس فهذا نقصان من روح الإيمان وليس يضره شيئاً.

والأرواح التي تنقص هي أرواح بخارية مادية هي مطاباً القوى البدنية فبضمها لا يستطيع كسب العلم الذي مشروط بسلامة البدن ولكن ليس يضره ذلك شيئاً. وقد استوفينا البحث عن الأرواح في العين العادمة عشرة من كتابنا: سرح العيون في شرح العيون. ولو تفوه فكر عامي بزوال ما كسب الإنسان في عمره من العلم والعمل بالهرم ونحوه رأساً لقد توهم العبث بفطنته البتراء في فعل الحكيم على الإطلاق، تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً.

وقد أفاد القيسري في شرحه على الفصل اللوطى من فصول الحكم بقوله: «قوله تعالى: «لِكُلِّهَا يَعْلَمُ مَنْ يَغْدِيرُ عِلْمَ شَيْئاً»، إشارة إلى فتاء قابلية الآلة التي بها يظهر العلم في الخارج. لأن الناطقة يطرأ عليها الجهل بعد العلم، وإنما كان يبقى العلم بعد المفارقة (ص ٢٩١، ط ١، ايران).

وقد أجاد الجنابذى في تفسير بيان السعادة:

أن أرذل العمر يختلف بالنسبة إلى الأشخاص فرب متز لا يصير خرقاً في المائة أو أكثر، وربت رجل يصير خرقاً في الخمس والسبعين، ولذلك اختلف الأخبار في بيان وقت أرذل العمر. لكن لا يعلم من بعد علم شيئاً للام للغاية لأن عدم العلم بعد العلم من الغايات المرضية لا أنه علة غاتية لأن العلة الفائية للبقاء هي الإستكمال بالعلم والعلم لا زوال العلم بعد الإستكمال به: أو هو علة غاتية بمعنى أن العلوم الدنيوية والإدراكات البشرية العاصلة بالمدارك الدنيوية من المؤذيات في الآخرة. ويبيّن الله بعض عباده لأن يضعف عباده لأن يضعف مداركه الدنيوية ويزول عنها مدركتها

ليكون على راحته منها في الآخرة، ولذلك كان خير ابن آدم في أن يبقى بعد البلوغ إلى الشيخوخة كما في الخبر لأنّ بقاء الادراكات الدنيوية موز لصاحبها في الآخرة ونعم ما قيل:

سنه خود را هر و صد چاك کن
دل از این آلودگیها باک کن.

انتهی ما أفاد صاحب بيان السعادة.

وأقول: يسأل المتقشف القاتل بأنّ ما علمه الإنسان وما عمله يزولان عنه واقعاً، عن إنّ البالغ إلى أرذل العمر قد زال عنه ما كسب واكتسب ثم توفي، هل هو مسئول بعد ذلك عن ما فعل أم لا؟ فإنّ كان مسؤولاً عنه فكيف يسأل وهو لا يعلم شيئاً؟ فالسؤال خلاف العدل الآلهي؛ وإنّ كان غير مسؤول عنه فهو خلاف منقضى الدين الآلهي بالضرورة فافهم. على أنه لو لم يكن قوله (تعالى شأنه) لكي لا يعلم من الفتايات العرتية، أو علة غائية للعلوم الدنيوية للزم في فعل العكيم على الإطلاق.

تتصرّه: ما نقلنا عن الشفاء والتجاه، من السؤال والجواب الشافي، تجدده في معارج القدس للغزالى على حذوما في الكتابين، حتى أنه قال في آخره: ولنا أن نتوسع في بيان هذا الباب من أصعب أبواب النفس إلا أنه بعد بلوغ الكفاية تتسب الإزدياد إلى تكلف ما لا يحتاج إليه. فقد ظهر من أصولنا التي قررنا أنّ النفس ليست منطبعة في البدن ولا قائمة به فيجب أن تكون علاقتها مع البدن علاقة التدبير والتصرف (ص ٣٤-٣٦، ط مصر).

بع) برهان آخر على تجزذ النفس الناطقة تجزذًا قاتمًا عقلياً:

قال الشيخ الرئيس في رسالته في السعادة والحجج العشر على أنّ النفس الإنسانية جوهر مفارق: لو كانت الصورة المعقولة تحتل جسماً من الأجسام وتلابسه لامتنع إدراك المتضادين بإدراك واحد معاً لأنّ صورتي الضدين هكذا. وبالجملة المتقابلات لا تحل في جسم معاً، ولكن الجسم في محل هذه الصورة مخالف لهذا، فإنه مهما حل فيه صورة أحد المتقابلين وجب ضرورة أن تحل معه صورة المقابل الثاني إذا علم المتقابلات يكون معاً. فتبين أنّ هذا الجوهر أعني القابل للعلم غير جسم بل هو جوهر غير جسماني؛ وذلك ما أردنا أن نبين (ص ٨، ط ١، حيدرآباد الدكن).

أقول: هذه الحجة هي الثالثة من العجوج العشر من تلك الرسالة. ويعنى بقوله في النتيجة: «القابل للعلم غير جسم»، العلم بالمتقابلات، وإلا فالكلام عن مدرك العلم فهو الحجة الأولى من تلك الرسالة الموافقة للبرهان الأول من نفس الشفاء كما تقدم في أثناء بيان ذلك البرهان.

ثم قد دريت تفصيل البحث وتحقيقه حول هذه الحجة في الحجة الثالثة من العجوج على تجزذ الخيال بأن المتقابلات فيها إذا أخذت على صورها الجزئية فتختص بتجزذ الخيال، وإذا أخذت على صورها الكلية فتختص بالتجزذ العقلى فيتحقق تارة بهذه الحجة على التجزذ البرزخى الخيالى، وأخرى على التجزذ التام العقلى.

يط) برهان آخر على تجزذ النفس الناطقة تجزذأ تاماً عقلانياً:

قال الشيخ في الرسالة المذكورة في السعادة والمحجج العشر:
الحججة الرابعة، الجسم إذا وضنه محلاً للحكمة بذاته أو بمشاركة معنى ما فيه فمن الواجب أن يكون منفعاً عنه قبول الصورة الحكيمية، إذ كل جسم من الأجسام مهما قبل صورة من الصور صح عليه جزم القبول بالإنفعال؛ تم الجوهر الذي يعقل النتائج إنما يعقلها بالإستخراج منه لها بالتركيب والتحليل للصورة التي في ذاته، وذلك فعل لا انفعال؛ ولو كان جسمأً لكان هذه المعانى إنما غير موجودة، وإنما انفعالات، قد تبين أنها أعمال موجودة، فإذاً ليس بجسم، بل جوهر غير جسماني، وذلك ما أردنا أن نبيئن. (ص. ٩، من ط حيدر آباد الدكن).

وقد حرر في الفصل التاسع من رسالة اهداها إلى الأمير نوح الساماني بوجه أبسط، وهو البرهان الثالث فيها. فقال:

من البراهين التي تدلّ على هذا المطلوب ما أنا مبتهنه فأقول: حلول الصورة في الجسم انفعال وقبول ولا متناع كون الشيء الواحد فاعلاً ومنفعاً يتضح لنا أنّ الجسم لا يمكنه أن يليبس بذاته صورة معقولة ويخلع أخرى؛ تم نزى الإنسان قد تدبّر يتصرّر عن صورة معقولة إلى أخرى، وذلك لا يخلو إنما أن يكون فعلاً خاصاً للجسم، أو فعلاً خاصاً للقوة الناطقة أو فعلاً مشتركاً بينهما وقد تبيّن أنّ الفعل لا يجوز أن تكون إضافته إلى الجسم بالشخصين.

وأقول: ولا أيضاً بالشركة إذ الجسم معاون القوة على إحلال صورة مثا في ذاته وخلع صورة عن ذاته إذ علِم أنّ الجسم مع القوة يصيران موضوعين لهذه الصورة العاصلة

والموضوع لا يُوسم إلا بالانفعال المجرد وكلاهذين فعلمان فإذاًن هذا الفعل خاصٌ إلى القوة وكل شيء لم يحتاج في فعله الصادر عن ذاته إلى شيء يعنيه فلن يحتاج في قوام ذاته إلى شيء يعنيه إذ الانفراد بقوام الذات يتقدّم الانفراد بإصدار الفعل بالذات، فإذاًن هذه القوة جوهر قائم بذاته، فإذاًن النفس الناطقة جوهر.

الباب الرابع:

من الحجج البالغة على أن للنفس الناطقة
مقام فوق التجرد العقلي

قد أشرنا في تضاعيف العجج السالفة أن للنفس الناطقة الإنسانية مقام فوق التجرد، ونعني بذلك أن النفس كما أنها جوهر مجرد عن المادة الطبيعية وأحكامها كذلك لا تنتهي إلى حد بل كلما زادت علمًا زادت سعة وقدرة تستعد للارتفاع إلى المعارض الأخرى وللإعتلاء إلى المدارج العليا، وهذه خصيصة اختص ذلك الجوهر الفرد بها، ولا تجد موجوداً مماثلاً له هذا الشأن الارتقائي الایقوني، سبحانه الله ما أعظم شأن الإنسان وقد قال تعالى شأنه: «لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم» (آل عمران، ٥). وأشارت إلى ذلك المعنى في غزل من ديواني:

نفس را فوق تجرد بسود از أمر إله

واحد است ار چه نه آن واحد کم عددیست

ولعمري إن قصيدي الثانية المأثرة المستأة : يبنو الجبة لها شأن في بيان مدارج النفس الناطقة ومعارجها ومقام فوق تجردها العقلى، وهي تنتهي إلى ٤٢٦ بيتاً، ومن أبياتها:

فلم أر فيها غير ما في صحيحتي
يفيد بقاء النفس للأبدية
لها ثابت أيضاً بحكم الأدلة
بدىء هذا الإنسان من أمشاج نطفة
وأعظم شأنه في مكامن بعثتي
ونفسي كتاب قد حوى كل كلامه
وما يعدل صنع بتلك الصناعة
وقد حررنا البحث عن هذه البغية التصوئ والغاية العليا - أعني أن النفس الناطقة

تصفح أوراق الصحائف كلها
تسجزها معاً هي للطبيعة
كذلك مثالم فوق ذاك التجرد
على صورة الرحمن جل جلاله
وبسبحان ربى ما أعز عوالمي
و ما آية في الكون متن بأكيرا
عجائب صنع النفس يا قوم ماهية
و قد حررنا البحث عن هذه البغية التصوئ والغاية العليا - أعني أن النفس الناطقة

الإنسانية لها مقام فوق تجدد - في شائر مصنفاتها ببحث تحقيق وتنقيب، فراجع في ذلك شرح العين الرابعة والعشرين من كتابنا سرح العيون في شرح عيون مسائل النفس؛ وكتابنا الفارسي الموسوم بـ«إنسان وقرآن» (ص ١٩٦، ط ١)؛ وكتابنا الفارسي الآخر أيضاً الموسوم بمجموع مقالات (ص ٨٠ وص ١٤١)؛ وكتابنا الفارسي الآخر أيضاً المستفيض بـ«تجدد كوكب روان».

وقد شرحنا كلام الوصي الإمام أمير المؤمنين عليه السلام في هذا الموضوع الأهم والأمر المبرم حيث قال: «كل وعاء يضيق بما جعل فيه إلا وعاء العلم فإنه يتسع به» (نهج البلاغة، باب المختار من حكمه للإمام علي، الحكمة ٢٠٥)، بالفارسية وجعلنا ذلك الشرح المنيف الكلمة ١١٠ من كتابنا (هزار ويلك كلمه) أي ألف كلمة وكلمة، وتلك الكلمة رسالة فريدة قيمة في ذلك المقصود الأقصى والمرصد الأسبق.

وإن شئت فراجع أيضاً في بيان أنّ النفس الناطقة لها ذلك المقام الأشمع رسالتنا الفارسية الكريمة الأخرى الموسومة بـ«مدارج و معارج» وهي كلمة ٢٥٤ من كتابنا المذكور هزار ويلك كلمه؛ والدرس التاسع عشر من كتابنا اتحاد عاقل بمعقول، والنكتتين ٢١ و ٦٥٨ من كتابنا الف نكتة و نكتة، والدروس ١٠٠ و ١٠٢ و ١٠٣ من كتابنا دروس معرفت نفس فإن كل واحد منها يتضمن لطائف إشارات إلى أنّ للنفس الناطقة رتبة فوق التجدد العقلاني.

وكذا الباب الأول من رسالتنا الأخرى بالعربية الموسومة بـ«الصحيفة الزبرجدية» في كلمات سجادية مجده جداً في الاعتلاء إلى ذروة التحقيق والتدقيق حول موضوع هذا الباب، والله سبحانه ولي التوفيق.

ومن تلك الإشارات المشرقة تنتقل إلى أنّ وحدة النفس الناطقة ليست وحدة عدديّة بل وحدة حقيقة جمعيّة ظلّية للوحدة الحقيقة الحقيقة الإلهيّة، والله سبحانه فتاح القلوب ومنّاح الغيوب.

و مما يرشدك إلى أنّ للنفس الناطقة رتبة فوق التجدد العقلاني ايتلاف حدبيّتين شريفين من رسول الله ﷺ أحدهما: «ما من مخلوق إلا وصورته تحت العرش»،

وآخر: «قلب المؤمن عرش الله الأعظم» فتدبر.

قال صدر المتألهين في الأسفار: «إنّ النفس الإنسانية ليس لها مقام معلوم في الهوية، ولالها درجة معينة في الوجود كسائر الموجودات الطبيعية والتفسية والمقلية التي كل لها مقام معلوم؛ بل النفس الإنسانية ذات مقامات ودرجات متباينة، ولها نشأت سابقة ولاحقة، ولها في كل مقام وعالم صورة أخرى كما قيل:

فرعٰى لفزانٍ ودِيرًا لرهايَان...

(أول الفصل الثالث من الباب الرابع من كتاب النفس، ج ٤، ص ٨٣ ط ١).

ولنا تعليقة في المقام على الأسفار بهذه الصورة: قوله تعالى: «ليس لها مقام معلوم في الهوية...» أى ليس لها بحسب الوجود حد توقف عنده، ويعتبر عن هذا المعنى بأنّ النفس لها مقام فوق التجريد، قال المتأله السبزواري:

وأنها بحث وجودٍ ظللٍ حقٍ عندى وهذا فوق التجريد انطلق

فتدار قوله تعالى: «قل لو كان البحر مداده» الآية (الكهف ١١٠)، وقوله تعالى: «وَلَوْ أَنْ مَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرٍ أَقْلَامٌ» الآية (القمان ٢٨)، والقرآن مأدبة الله وما على تلك المأدبة الإلهية وهي غير متناهية، طعامك (لتنظر الإنسان إلى طعامه) فذاتك ظرف يتسع ما على تلك المأدبة، وقال قدوة الموحدين مولانا الإمام أمير المؤمنين عليه السلام: «كلّ وغاء يضيق بما جعل فيه إلا وعاء العلم فإنه يتسع»، وهذه كلّها تدل على أنّ النفس ليس لها مقام معلوم في الهوية، وقد قال الأمير عليه السلام في وصيته لابنه محمد: «اعلم أنّ درجات الجنة على عدد آيات القرآن فإذا كان يوم القيمة يقال لقارئ القرآن أقرأ وارق» (الوافي، ج ١٤، ص ٥٦، ط ١، من يه) فافهم. تم إنّ للنفس نشأت سابقة بنحو الجمع، ونشأت لاحقة بنحو الفرق. والبيت من ترجمان الأشواق للشيخ الأكبر (ص ٤٣ من طبع بيروت) وبعده:

وبيت لأوثان وكعبة طائف وآلواح توراة ومصحف قرآن

وقد أجاد الشيخ الإشرافي السهوروسي في الهيكل الثاني من هياكله في بيان تجرّد النفس الناطقة، وبيان فوق مقام تجرّدها بقوله القوي:

«كيف تتوهم هذه الماهية القدسية جسماً وإذا طربت طريراً روحانياً تكاد تترك عالم الأجساد و تسترط عالم ما لا يتناهى؟!».

أقول: هذه العجالة قد نقلها الشيخ البهائى عنده في الدفتر الرابع من كشكوكه (ص ٣٩٨، ط ١). و عبارتها في النسخ مختلفة ففي طبع مصر (ص ١٣، ط ١٣٣٥ هـ) كيف يتصور الإنسان... جسماً وهي إذا طربت... عالم الأجسام و تتطلب عالم ما لا يتناهى.

و في نسخة مخطوطة عندنا من شرح الهياكل للدوانى مطابقة لما اخترناها إلا أن فيها: «كيف يتلوهم الإنسان هذه الماهية.... عالم الأجسام و يتطلب عالم ما لا يتناهى» مكان «و يسترط عالم ما لا يتناهى»؛ وقال في الشرح: «و في نسخة أخرى يسترط» يعني جاء في نسخة أخرى مكان يطلب، قوله «يسترط».

و عبارتها في الكشكوك هكذا:

و كيف تتوهم هذه الماهية القدسية جسماً و الحال أنها إذا طربت طريراً روحانياً تكاد تترك عالم الأجساد و تتطلب عالم ما لا يتناهى كما يشهد أرباب الشهود.

والزيادات في الكشكوك كلها في شرح الدوانى من عبارات الشرح.
قوله: «و يسترط عالم ما لا يتناهى...» أي يبتلعه، يقال سرطه كطلب و فرج، واسترطه أي ابتلعه.

و الحججة متقدمة غاية الإتقان؛ وفي الاستراتط إيماء إلى أن للنفس فوق مقام التجزء، وكانت ناظر إلى قوله (علت كلنته): «إنما أنتزلناه في ليلة القدر، فافهم. وأنى للجسم هذه السائية الكبرى وهو مسجون في القيود والحدود والأحيان والعوارض والعلاقات؟!». و نسخة الهياكل الفارسية ترجم الاستراتط، حيث قال:

و جگونه جسم تواند بود که گاه باشد که در طرب آید و خواهد که عالم اجسام را فرو برد و طلب عالم بی نهایت کند. (ص ٨٧ - ط ایران).

تبصرة: الحججة المذكورة قريبة مما أتى به المعلم الفارابى في الفصل العادى والثلاثين من فصوصه حيث قال:

إن الروح التي لك من جواهر عالم الأمر لا تتشكل بصورة، ولا تتخلق بخلقة،
ولا تتعين لإشارة، ولا تتردد بين سكون وحركة، فلذلك تدرك المعدوم الذي فات،
والمنتظر الذي هو آت، وتسبح في الملوكوت، وتتنفس من عالم العبروت.

إن شئت فراجع شرحنا على فصوص الفارابي المسمى «نصول الحكم» على فصوص
الحكم (ص ١٧٩).

وقد أفاد وأجاد المتأله السبزواري في بيان تجرّد النفس الناطقة وبيان مقام فوق
تجزّدها في أول شرح الأسماء (ص ٤، ط ١) بقوله الرصين:

ولاتستبعدنَ كون النفس وجوداً بلا ماهية إذ ليس لها حدٌ يقف في مراتب الكمال
فكُلُّ مرتبة يصل إليها يتجاوز عنها فلا سكون وطمأنينة لها، «ألا يذكر الله تطئن
القلوب» وكلَّ حدٍ من الفعلة تحصل لها تكثّرها خلق الإنسان ضعيفاً، وكلَّ حياة
تفيض عليها تميّتها «التلوا أنفسكم فتويا إلى بارئكم» فهي شعلة ملكوتية لا تخمد
نارها، ولمعة جبروتية لا يطفى نورها، لا سيما النفس المقدّسة الخاتمة التي أخبرت
عن مقامها في النبوي المشهور: لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي
مرسل

الباب الخامس:

في التبرّك بالتمسّك بعطاياه من آيات وروايات

في تجريد النفس الناطقة وفوق تجريدها العقلي

قال الله تعالى شأنه: «وَ لَا تَقُولُوا لِمَنْ يَقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللهِ أَمْوَاتٌ بَلْ أَحْيَاهُ وَلَكُنْ لَا تَشْعُرُونَ» (القرآن الكريم، سورة البقرة، الآية ١٥٥).

قال البيضاوي في تفسير هذه الآية الكريمة ما هذا الفظ:

وفيها دلالة على أن الأرواح جواهر قائمة بأنفسها مفاثرة لما يحس به من البدن تبقى بعد الموت دِرَاكَة، وعليه جمهور الصحابة والتابعين، وبه نطق الآيات والسنن.

قوله عزّ من قائل: «وَ لَا تَحْسِنَ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاهُ اللَّهُ عَنْدَ رِبِّهِمْ يَرْزُقُونَ فَرْحَانِينَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَ يَسْتَبِّشُونَ بِالَّذِينَ لَمْ يَلْعَقُوا بِهِمْ مِنْ خَلْقِهِمْ أَلَا خَرَفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَهْزَنُونَ يَسْتَبِّشُونَ بِنِعْمَةِ اللَّهِ وَ فَضْلِهِ وَ أَنَّ اللَّهَ لَا يَضِيعُ أَجْرَ الْمُؤْمِنِينَ» (القرآن العظيم، سورة آل عمران، الآية ١٧١).

وقال البيضاوي في تفسير هذه الآية:

الآية تدلّ على أن الإنسان غير الهيكل المحسوس، بل هو جوهر مدرك بذاته لا يفني بخراب البدن، ولا يتوقف عليه إدراكه وتألمه والتذاذه.

و قال الله سبحانه: «وَ يَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّيِّ وَ مَا أُوتِيَمِ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا» (القرآن العظيم، سورة الإسراء، الآية ٨٥).

قال سبط ابن الجوزي في التذكرة (ط١، من الرحى العجري، ص ٨٧):

في رواية طويلة أنَّ ملك الروم كتب إلى أمير المؤمنين على عليه السلام: علمت أنك من أهل بيت النبوة ومعدن الرسالة وأنت موصوف بالشجاعة والعلم، وأوثر أن تكشف لي عن مذهبكم الروح التي ذكرها الله في كتابكم في قوله: ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربِّي؟ فكتب إليه أمير المؤمنين عليه السلام: أنا بعد فالروح نكتة لطيفة ولمعنة شريفة من صنعة بارتها وقدرة منشئها، أخرجها من خزائن ملکه وأسكنها

في ملكه، فهو عنده لك سبب، وله عندك وديعة، فإذا أخذت مالك عنده أخذ
ماله عندك، والسلام.

ثم قال السبط: «و من ها هنا أخذ ابن سينا فقال:

هبطت إليك من محل الأرفع ورقاء ذات تعزّز و تمنّع: الأبيات».
و أفاد صاحب بيان السعادة في تفسير تلك الكريمة أعني «و يسلونك عن الروح...»
بقوله:

أي الروح التي بها الحياة الإنسانية فإنَّ الروح تطلق على البخار المتكون في القلب
المتنشر في البدن بواسطة الشريان وتسُمَّى روحًا حيوانية؛ وعلى البخار المتتصاعد
من القلب إلى الدماغ فتعتمد ببرودته وتسُمَّى روحًا نفسانية؛ وعلى التي بها حياة
الحيوان وتسُمَّى نفسًا حيوانية، وعلى التي بها حياة الإنسان وتسُمَّى نفسًا ناطقة
وهذه هي مراد السائلين لأنَّها المدركة لهم بالآثار دون سابقتها فإنَّها مخفية تحت
شاعر نفس الإنسان؛ وتطلق على طبقة من الملائكة وتسُمَّى في لسان الإشراق
بأرباب الأنواع وفي لسان الشرع بالصفات صفًا؛ وعلى ملك أعظم من جميع
الملائكة، وله بعد كل إنسان وجه وهو ربُّ نوع الإنسان، وله الرياسة والإحاطة
على جميع الأنواع وأربابها، وهو مع كل أفراد الإنسان وليسوا معه، وما ورد في بيان
الروح أنها ملك أعظم من جبرائيل وميكائيل وكان مع محمد عليهما السلام ثم مع الأنبياء إشارة
إلى هذا المعنى، ومعنى كونه مع محمد عليهما السلام دون سائر الأنبياء يعني أنَّ معيته مع
محمد عليهما السلام وإلا فهو مع كل أفراد الإنسان بل مع كل ذرات العالم، «و نفتحت فيه
من روحي» إشارة إلى تلك الروح فإنَّ الروح المتفوحة في آدم عليهما السلام ظل تلك الروح
ولثا كانت الروح المسؤل عنها أمراً مجرداً مقولاً لا يدركه إلا ذوي العقول وكان
السائلون أهل العس لا يتتجاوزون إدراكهم المحسوسات أمرٌ عليهم بالإجمال في الجواب
فقال: «قل الروح من أمر ربي» أي ناشئة من أمر ربِّي من غير سبق استعداد مادة
حتى تكون محسوسة فتدركونها بالحواس الظاهرة أو الباطنة، أو من عالم أمره
ولا يصل إدراككم إليه، ولذلك قال: «و ما أتيتم من العلم إلا قليلاً» منكم أو قليلاً من

العلم وهو العلم بالمحسوس من آثارها وليس لكم علم عالم الأمر، ولنفحة مانافية أو استههامية إنكارية.

و قال الله عَزَّوجَلَّ في سورة القدر: «إِنَّا أَنزَلْنَا فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ...»؛ وقال في سورة الشرح: «أَلَمْ نَشْرِحْ لَكَ صَدْرَكِ...»؛ وقال: «وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ...» (سورة النحل، الآية ٩٠)؛ والإزال دفعي، والتنتزيل تدريجي، ويجب الفرق بين إزال القرآن وبين تنتزيله فإن إزاله كان في صدر خاتم الأنبياء دفعة واحدة، وتنتزيله كان في مدة ثلاثة وعشرين عاماً، وكان رسول الله ﷺ يأمر كتاب الوحي وغيرهم بجعل السور والآيات التنتزيلية على صورة القرآن الإزالى؛ مثلاً إن كريمة «وَاتَّقُوا يَوْمًا تَرْجِعُونَ فِيهِ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ تُوْفَى كُلُّ نَفْسٍ مَا كَسِبَتْ وَهُمْ لَا يَظْلَمُونَ» آخر آية نزلت من القرآن، وقال جبرئيل ضعها في رأس التمانين والماطين من البقرة.

و جملة الأمر أن ترتيب السور القرآنية وكذلك ترتيب آياتها كلها توقفى، والسور والآيات التنتزيلية رتبت على صورة القرآن الإزالى في ليلة القدر بأمر الله سبحانه ورسوله؛ وقد حققنا ذلك الأمر القويم الحكيم في رسالتنا فصل الخطاب في عدم تحريف كتاب رب الأرباب.

و القرض أن كل أثر يحاكي شأن مؤثره كما قال الله سبحانه: «قُلْ كُلُّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ» (الإسراء، ٨٥) وحيث إن وجود الحق سبحانه غير متناهٍ فأثاره الوجودية من الكتاب التكويني والتدويني على شاكليته غير متناهية، فالصدر الذي هو وعاء حقائق القرآن الكريم له مقام فوق التجدد العقلى فافهم وتدبر وراجع الباب الأول من رسالتنا المذكورة الصحبجة الزيبرجذبة في كلمات سجادية.

ما قدمناها من الآيات الكريمة فاتما كانت انموذجاً في بيان تجزء النفس الناطقة وفوق تجردها والعقلى، وكذلك نهدى إليك بعض روايات في الأمرين المذكورين؛ وقد ذكرنا عدة آيات وروايات أخرى في آخر كتابنا الفارسى گنجينه گوهر دوان فليرجع الطالب الكريم إليه:

روى الأمدي في غرد الحكم و درر الكلم، وابن شهر آشوب في المناقب أن الوصيَّ

الإمام أمير المؤمنين عليه السلام سئل عن العالم العلوي فقال: صور عارية عن المواد، غالبة من التزة والاستعداد، تجلّى لها ربهما فأشرقت، وطالعها فتلاشت، وألقى في هويتها مثاله فأظهر عنها أفعاله؛ وخلق الإنسان ذا نفس ناطقة إن زُكِّرها بالعلم والعقل فقد شابهت جواهر أوائل عللها، وإذا اعتدل مزاجها وفارقت الأضداد فقد شارك بها السبع الشداد.

قال رسول الله ﷺ:

الأرواح طيور سماوية هي أقناص الأسباب البشرية إذا التفتت بالعلم صارت ملائكة، وإذا التفتت بالجهل صارت حشرات الأرض...».

(مطلع الشمس، ج ٢، ص ٢٤٧، ط ١ من الرحل).

وإن شئت فراجع شرح الفتن الخمسين من كتابنا الفارسي نصوص الحكم بـ
نصوص الحكم (ص ٢٩٥).

بصائر الدرجات بإسناده عن المفضل بن عمر عن أبي عبد الله عليهما السلام: مثل روح المؤمن وبده كجوهرة في صندوق إذا أخرجت الجوهرة منه أطاحت الصندوق ولم يعيشه؛ قال: إن الأرواح لاتعاраж البدن ولا تأكله وإنما هي أكليل البدن محيطة به» (البحار، ج ١٤، ص ٣٩٨، ط ١).

واعلم أن غدر الروايات الصادرة عن أهل بيته العصمة عليهما السلام في المقام كثيرة جداً، وقد نقلنا أربعين حديثاً في معرفة النفس في النكتة الأخيرة من كتابنا ألف نكتة ونكتة، وكذلك عدة روايات في ذلك في كتابنا كنجييه كوه روان. ونختتم الكتاب هاهنا بكريمه «وآخر دعويهم أن الحمد لله رب العالمين» مبتهجاً بما وعدنا الله سبحانه بفضله العظيم: «إننا لا نضيع أجر من أحسن عملاً».

وقد فرغنا من تصنيف هذا الكتاب العظيم العكيم في يوم الجمعة السادس من شهر ربیع الأول من سنة ١٤٢١ هـ = ٢٠/٣/١٣٧٩ هـ.
وأنا العبد: حسن حسن زاده الطبرى الأمل.